T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İZMİRLİ MUHAMMED B. VELİ VE MESÂİLÜ'L-HİLÂFİYYÂT BEYNE'L-EŞARİYYETİ VE'L-MÂTURÎDİYYETİ İSİMLİ ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

SAİT HİCAZİ

25011601068

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM

İSTANBUL–2021

ÖZ

İzmirli Muhammed b. Veli ve Mesâilü'l-hilâfiyyât beyne'l-Eşariyyeti ve'l-Mâturîdiyyeti isimli eserinin tahkik ve tahlili

SAİT HİCAZİ

Kelâm ilmi müslümanlar nezdinde en ince ve en çok dikkat edilmesi gereken ilimdir, zira bu ilme dair her bir söz, altın terazisinden daha hassas bir terazide ölçülür. Bu terazide hataya yer yoktur, çünkü bu hatalar bazen küfre sebep olur. Bu yüzden küçük ya da büyük herhangi bir ihtilaf, araştırma, inceleme ve tedkiki hak eden bir meseledir. Bundan hareketle, fırka ve mezhepleri karşılaştırıp, akidelerini ve görüşlerini araştırmak, bu ilmin en önemli rükunlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinden her birini karşılaştırmalı olarak çalışmak kendisinden istiğna edilemeyecek temel bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Ehl-i sünnetkelâmının temsilcileri bu iki mezheptir. Şaşırtıcı olan şey ise söz konusu iki mezhebin birbirlerini tekfir etmemiş, Ehl-i sünnetdışı görmemiş ve bid'at ehli olarak kabul etmemiş olmasıdır. Bu konu kuvvetli ilim ve derin zekaya sahip bir şahsın araştırma ve çalışmasına ihtiyaç duyan bir olgudur. *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye* adlı eserin yazarı Muhammed b. Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî de işte böyle bir şahıstır. Müellif söz konusu eserinde Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasında ihtilaflı olan altmış yedi meseleyi bir araya getirmiş olup, önemine binaen bu kitabın tahkiki araştırmamızın konusunu teşkil etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arîler, Mâtürîdiler, Kelâm İlmi, Akâid, Tevhîd, Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat, el-İzmîrî, el-Kırşehîrî, Muhammed b. Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî

ABSTRACT

The criticism and analysis of "Mesailu-hilafiyyat beynel-Ashariyeti wal-maturidiye" book of Izmiri Muhammed b. Veli

SAİT HİCAZİ

Theology for Muslims is considered one of the most accurate and dangerous sciences. As every word in it is measured by a finer scale than gold scales, there is no room for error in it as it may lead to disbelief. Therefore any disagreement, small or large, is a matter worthy of study, contemplation and scrutiny. From this basis the comparative studies between denominations and sects along with their differences in their beliefs and statements are among the most important pillars of this knowledge. For this reason the comparative study of each of the Ash'ari and Maturid doctrines was a fundamental and indispensable topic as they are the exclusive representatives of the science of Sunni theology. What is amazing, also, is that neither of them pronounced rulings of disbelief on the other, nor accusations of heresy, as well as not considering these differences outside the scope of the Sunnis. This is a phenomenon that needs, when talking about it, person who enjoys abundant knowledge and deep understanding, which was distinguished by the erudite scholar Muhammad bin Wali bin Rasul al-Qayrashhari al-Izmiri, author of the book " Issues of Difference Between the Ash'ari and Maturids," in which he combined (67) differences between the two schools. Based on this, his book was chosen to be the subject of research in this master's thesis coupled with presenting an analytical study of the differences between Ash'ari and Mâtürîdîsm in light of this valuable book.

Key words: Ash'ari, Mâtürîdî, theology, beliefs, monotheism, Ahl as-Sunnah wal Jama'ah, Izmiri, Qayrashhri, Muhammad ibn Wali al-Qayrashhari al-Izmari.

ÖNSÖZ

Sünnetullah gereği yer yüzünde insanlar farklı grup ve fırkalara ayrılmıştır. Bu husus Kur'ân'da şöyle açıklanmaktadır:

"Rabbin dileseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır, rabbinin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları buna uygun yaratmıştır. Böylece rabbinin, "Andolsun ki cehennemi hem insanlar hem cinlerle dolduracağım" sözü yerini bulmuş oldu."

Ferd, toplum ve ümmetlerin kimliğini belirleyen bu ihtilaf ve farklılıklardır, bu ihtilaflar kendini en açık olarak din ve inanışlarda gösterir. Bu sebeple gerek eski dönem bilginler gerekse modern dönem bilginler müstakil olarak bu hususu araştırıp incelemişlerdir.

Doğal olarak farklı düşünce ve inanışlardan Müslümanlar da kurtulamamış ve bunun sonucunda kendi aralarında değişik fırka ve gruplara ayrılmışlardır. Bu gruplar arasındaki görüş farklılıkları o kadar artmıştır ki bazıları bu sebeple din dışına çıkmış, bazıları din dairesi içinde kalmakla birlikte bidatçi sıfatına sahip olmuş bazıları da Rasûlullah'ın (s.a.v) ve ashabının yolundan ayrılmamıştır.

Ehli Sünnet ve'l-Cemaat olarak adlandırılan fırka işte bu fırka olmuştur. Ehli Sünnet ve'l-Cemaat içinde ise Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yi takip edenlerin mezhebi olan Eş'arîlik ile Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'yi takip edenlerin mezhebi olan Mâtürîdîlik öne çıkmıştır.

Ayrıca bu iki mezhep ve bu mezheplerin müteahhirûn ve mütekaddimûn âlimleri arasında da yine şu hususlarda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır:

-Bu ihtilafların mahiyet ve niteliği nedir?

-Bu ihtilaflar, fer'î meseleler hakkında mı yoksa asli meseleler hakkında mıdır?

-Bu ihtilaflar lafzî midir yoksa manevî mi?

-Bu ihtilafların hacmi nedir?

-İki mezhep arasındaki ihtilaflı meselelerin sayısı kaçtır?

-Bu ihtilaflar tekfîr ve tebdî' sebebi midir?

-İki mezhep arasındaki ihtilaflı konuların tamamını bir araya getirmiş olan bir kitap var mıdır?

-İki mezhebin akıl ve nakle yaklaşımı nasıldır?

-Bunlar ve cevaplandırılmaya ihtiyaç duyan başka problemler…

Yüksek lisans tezimizin konusunu “Mâtürîdî ve Eş’arîler arasındaki ihtilaflı meseleler” olarak belirleledikten sonra Allah’ın yardımıyla bir yüksek lisans tezi olarak araştırılmayı hak eden Muhammed b. Veli b. Resûl el-Kırşehîrî el-İzmîrî’ye (ö.1165h./1752m.) ait *el-Mesâilü’l-hilâfiyye beyne’l-Eşâira ve’l-Mâturîdiyye* adlı eşsiz eseri elde etme imkânı bulduk. Bu zat aynı zamanda Molla Hüsrev’in *Mir’âtü’l-usûl şerhu Mirkâtü’l-vüsûl* adlı eserinin de şârihidir. Bu şerh, *Hâşiyetü’l-İzmîrî alâ Mir’âtü’l-usûl* olarak da bilinmektedir.

Söz konusu kitap enine boyuna incelenip okunduktan sonra İslamî literatüre çok büyük katkılarının olduğu anlaşılmıştır. İslâmî mirasa ait kitapların tahkiki ise birçok kişini zannetiği gibi geçmişi tekrarlayıp durmak ya da yeniliğin önünü tıkamak değildir. Aksine -bizim de şu an yapmakta olduğumuz gibi- yeni ilmi kapılar açmaktır.

Bu kitabın tahkiki esnasında birçok zorluk ve problemle karşılaşılmıştır. Bu zorluklar içinde en çok öne çıkanları ise; el yazması nüshaları toplamak, birbirleriyle karşılaştırmak ve müellifin biyografisi hakkında değişik kaynaklara başvurmak olarak sıralanabilir. Müellife nisbet edilen bütün el yazması nüshalar incelenmek zorunda kalınmıştır. Aynı şekilde Mâtürîdî ve Eş’arîler arasındaki ihtilaflı meseleler hakkında akademik nitelikte bir araştırma yapabilmek de yine bu zorluklardan biridir. Hatta bu meselelerin sayısı bile değişik dönemler boyunca âlimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Fakat Allah’ın da yardımıyla bu zorlukların tümü aşılmıştır.

Hamd Allah’a mahsustur. Hidayetimizin sebebi olan Rasûlullah’a (s.a.v.) büyük bir şükran borcumuz olduğunu belirttikten sonra varlık sebebim olan anne ve babama, bu çalışmamda tezime başlamadan önce ve sonra yardımlarını benden esirgemeyen tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Ramazan Yıldırım hocama, çalışmam boyunca eserlerinden istifade ettiğim kıymetli müelliflere, araştırmam boyunca bana manevi destek olan sevgili eşim ve çocuklarıma ve benden sabırlarını esirgemeyen iş arkadaşlarım Muhammed Redwan Al-Masri ve Râmiz Okuyan’a şükranlarımı borç bilip her birisine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Allah’tan isteğim bu çalışmayı sırf kendi rızası için kabul edip bütün İslâm alemine yararlı kılmasıdır.

Sait Hicazi

İstanbul 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ .... **ii**
ABSTRACT .... **iii**
ÖNSÖZ .... **iv**
İÇİNDEKİLER .... **vii**
GİRİŞ **1**

Araştırmanın Konusu ve Amacı 2

Araştırmanın İçeriği 3

Daha Önce Yapılmış Olan Çalışmalar 3

Araştırmada Takip Edilen Metod 4

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞ’ARÎ VE MÂTURİDÎ EKOLLERİ ARASINDAKİ İHTİLAFLARIN TAHLİLİ

1.1. Eş'arî Mezhebinin Tarihsel Süreç İçindeki Evreleri 7
1.1.1. Kuruluş Dönemi 7
1.1.2. Mezhep Prensiplerinin Belirlendiği ve Aklî İstidlâl Metodunun Kullanıldığı Dönem 7
1.1.3. Eş’arî Kelâmına Mantık İlminin Dâhil Olduğu Dönem 8
1.1.4. Eş’arî Kelâmına Felsefenin Dâhil Olduğu Dönem 8
1.1.5. Felsefeden Arınma Dönemi 9
1.1.6. Modern Dönem 11

1.2. Mâtüridî Mezhebinin Tarihsel Süreç İçindeki Evreleri 12
1.2.1. Kuruluş Evresi 12
1.2.2. Kuralların Koyulduğu ve Aklî İstidlalin Kullanıldığı Evre 14
1.2.3. Yükseliş ve Telif Evresi 14
1.2.4. Mezhepden Dönüşlerin Olduğu ve Eş’arî Etkisine Maruz Kaldığı Dönem16
1.2.5. Şerh ve Hâşiye Dönemi 18
1.2.6. Modern Dönem Mâtürîdî Kelâmı 20

1.3. İki Mezhep Arasındaki İhtilafın Tarihsel Seyrinin Tahlili 22
1.3.1. İki Mezhep Arasındaki İhtilaf Nedenleri 22
1.3.2. İki Mezhep Arasındaki Görüş Ayrılıklarının Ehl-i Sünnet Kelâmına Etkisi 25
1.3.3. Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki İhtilafın Aşamaları 26
1.3.4. İhtilafların niteliği hakkında âlimlerin görüşleri 29
1.4. İki Mezhep Arasındaki İhtilaflar Hakkında Yazılmış Kitaplar 30
1.5. Tahkik Edilen Kitap Işığında iki Mezhep Arasındaki İhtilaflı Konular 35
1.5.1. Vücûd 35
1.5.2. İlim 37
1.5.3. Delil Metodu 43
1.5.4. Uluhiyyet 44
1.5.5. Kader ve Kaza 54
1.5.6. İnsanın Fiilleri 55
1.5.7. Nübüvvet 56
1.5.8. Ahiret 58
1.5.9. İmâmet 61
1.5.10. İmân ve İslam 61

İKİNCİ BÖLÜM

İZMÎRÎ'NİN HAYATI

2.1. İzmîrî'nin Hayatı Hakkında Bilgi Veren Kaynaklar 66
2.2. Müellifin Yaşadığı Dönem 67
2.2.1. Siyasi ve Askeri Ortam 68
2.2.2. İlmi Ortam 71
2.2.3. Ekonomik Durum 73
2.3. Eserleri 74
2.3.1 Müellife Nisbeti Kesin Olan Eserler 74
2.3.1.1. Tefsir 74
2.3.1.2. Kelâm 76
2.3.1.3. Fıkıh Usûlü 77

2.3.1.4. Fıkıh ... 79
2.3.1.6. Mantık ve Felsefe ... 86
2.3.1.7. Münâzara ... 86
2.3.2. Müellife Nisbeti Kesin Olmayan Eserler. ... 86
2.4. Adı ve Nesebi ... 88
2.5. Hayatı ... 88
2.6. Hocaları ... 92
2.7. Öğrencileri ... 95
2.8. Üstlendiği Görevler ... 95
2.9. İlmî Konumu ... 96
2.10. Vefatı ... 97
2.11. Müellif ile İlgili El Yazmaları ve Belgeler ... 98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MESÂİLÜ'L-HİLÂFİYYÂT BEYNE'L-EŞARİYYETİ VE'L-MÂTURÎDİYYETİ ADLI ESER

3.1. Kitabın Adı ... 102
3.2. Kitabın Müellife Nisbeti ... 104
3.3. Kitabın Konusu ve İçeriği ... 105
3.3.1. Mukaddime ... 105
3.3.2. Maksad ... 106
3.4. Müellifn Kaynakları ... 108
3.5. Kitabın Telif Metodu ... 112
3.6. Eserin İlmi Değeri ... 114
3.7. Kitabın Telifinden Sonra Yapılan İbrâzât ... 115
Müellifin İbrâzelerde Yaptığı Tashihlerden Örnekler: ... 117
3.8. Nüshaların Künyesi ve Nüsha Örnekleri ... 117
El Yazması Nüshalara Ait Görseller ... 131

3.9. El Yazması Nüshaların Tahlili 141
3.9.1. Nüshaların Eksiklik Tablosu Çıkarılırken Takip Edilen Metod 146
3.9.2. Araştırması Tamamlanmış Olan Nüshaların Tabloları 147
3.9.3. El yazma nüshaları edisyon kritik açısından inceledikten sonra elde edilen sonuçlar: 149
3.10. Nüshalar Şeceresi ve Asıl Nüshanın Seçimi 151
3.10.1. Nüsha Şeceresi 151
3.10.2. Asıl Nüshanın ve Karşılaştırılan Nüshaların Belirlenmesi 152
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TAHKİKLİ METİN
SONUÇ 646
KAYNAKÇA 648

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
h.	: Hicrî
m.	: Miladî
Ktp.	: Kütüphanesi
Kolks.	: Koleksiyonu
nr.	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s.y.	: Sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
vr.	: Varak
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

Kelâm ilmi, hiçbir araştırmacının kayıtsız kalamaycağı bir ilim ve İslâmî düşüncenin temel dayanağı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu ilim, İslâm akidesinin entelektüel ve felsefi yüzüdür ve herhangi bir Müslümanın imanı, bu ilmin temellerini tam olarak bilmeden geçerli olmaz. Kelâm ilmi, "kesin ve yakînî delilleriyle dini akideyi bilmek"tir, dolayısıyla Ehl-i sünnete göre, bu terkib ıtlak edildiğinde İslâm düşüncesinin gerçek temsilcisi kast edilmiş olur.

Ehl-i sünnet, kelâm özelinde çıkış noktası olarak iki gruba ayrılır. Ehl-i Hadis olarak adlandırılan grup, kelâm ilminde Aristo mantığı ve Yunan felsefesinin kullanılmasını reddedip, naklî delilin esas alınmasını ve aklî delilin ona tabi kılınmasını savunurken; Mütekellim olarak adlandırılan diğer grup ise, dini akideyi teyit etmek için kelâm ilminde Aristo mantığı ve Yunan felsefesinden yardım alınmasını ve aklî delili, üzerine nakli delilin bina edildiği bir unsur olarak kabul edilmesini savunmuştur. Aynı şekilde Mütekellimler de kendi aralarında metot açısından Eş'arî ve Mâtürîdî olmak üzere iki gruba ayrılmaktadırlar. Söz konusu iki fırka arasındaki ihtilaflar bir takım etken ve sebepler dolayısıyla meydana gelmiş, bu neticelerden de başka neticeler ortaya çıkmıştır. İki fırka arasındaki ihtilaflı konuların sayısı kimilerine göre 7, kimilerine göre 13, kimilerine göre 40, kimilerine göre 50, kimilerine göre ise 67 dir.

Doğal olarak bu ihtilaflar da sınıflandırılmıştır. Kimileri bu ihtilaflarının tümünün lafzî olduğunu söylemiş ve bunu ispat etmek için birçok meselede zorlama yorumlara gitmiş, kimileri bu ihtilafların tümünün manevi olduğunu söylemiş fakat bu gruptakiler de bir önceki gruptakiler gibi zorlama yorumlara başvurmak zorunda kalmış, kimileri ise bu ihtilafların bir kısmının lafzî, bir kısmının ise manevi olduğunu söylemiştir. Bu durum ise çalışmamızdaki zorluğun boyutunu bize göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Örneğin Mâtürîdiler ve Eş'arîler arasında çok açık olmayan bir ihtilafın tabiatında ve hacminde de ihtilaf söz konusu olduğu gibi, yine bu esasa göre, Eş'arîlerle Mâtürîdiler arasında ve diğer fırkaların bu iki fırkaya nisbetle aklın ve naklin konumu hakkında ihtilaf ettikleri konular bulunmaktadır. Gerçek şu ki: Mâtürîdiler ve Eş'arîler arasındaki ihtilaflı konuların araştırılması, her iki mezhebin bizzat kendisinin araştırılmasından daha az bir ehemmiyete sahip değildir, zira bu

karşılaştırmalı çalışmalar olmadan söz konusu iki mezhebe yönelik ilmi bakış açısı da tam olmaz. Özellikle de her iki mezhebin Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde bir müddet iç içe geçme hali yaşadıkları ve bu iç içe geçmede Eş'arîliğin baskın olduğu bir vaka olarak karşımızda dururken. Bu dönemin sonunda Mâtürîdî mezhebinin kurallarını Eş'arî mezhebinin kurallarından soyutlamak ve Mâtürîdîliği Eş'arîliğin sultasından kurtarmak için tecdîd hareketini başlatan bazı Mâtürîdî usûl ve kelâmcıları ortaya çıkmış ve bunların en önemlilerinden biri de Muhammed b. Veli b. Rasül el-Kırşehîrî el-İzmîrî (ö.1165/1752) olmuştur. el-İzmîrî ilk başta Mâtürîdî mezhebinin esaslarını içeren muhtasar bir eser kaleme almış, daha sonra da iki mezhep arasındaki 67 ihtilaflı konuya işaret ederek bu eseri şerh etmiştir. *el-Mesâilü'l-hilafiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye* adıyla meşhur olan bu şerhin önemi, iki mezhep arasındaki ihtilaflı konuları en yüksek sayıda bir araya getiren ilk eser olmasından ileri gelmektedir. Müellif ihtilaflı konuları lafzî ve manevi olarak tespit ederken tekellüf altına girmemiş sadece kendi görüşüne göre "şu lafzî, şu manevi" demekle yetinmiş, bunlara ek olarak da Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Ehl-i sünnetolarak konumlandırıp, diğer fırkalarla karşılaştırmış ve anlaşılması zor meseleleri açıklamaya çalışmıştır. Bu kitabı önemli kılan bir diğer husus ise müellifinin yaşamı boyunca dönem dönem kitaba tahkik, ta'lik, açıklama ve tashih açısından üç ayrı "ibraze/açıklama" yapmış olmasıdır. Bu ibrazelerin her biri ise müellifin yeni ve farklı bir kitabı gibi kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu kitap tahkik edilirken Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasındaki ihtilafların bu kitap ışığında karşılaştırmalı olarak tahlil edilmesinin yanında, ayrıca Müellif'in ve Kitabın da derin ve geniş bir ilmî araştırmaya tabi tutulması gerekmektedir.

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu araştırma, İslâm düşüncesinin en önemli meselelerinden biri olan Eş'arîler ve Mâtürîdiler arasındaki ihtilaflı konular hakkındadır. Bu problem son derece önemli olmasının yanında, fazlasıyla ince ve dakik bir problemdir. Her iki mezhep de Ehl-i sünnete dayandığı gibi, bu mezhebe mensup hiç bir âlimin diğer mezhebi tekfir ettiği, bid'at ehli saydığı ya da Ehl-i sünnetdışı gördüğüne dair bir haber de nakledilmiş değildir. Ayrıca iki mezhep arasındaki ihtilaflı konuları mahallini ihtilaflı konuların kendisi değil, bu konuların nitelik ve sıfatları teşkil etmektedir. Bu araştırmanın hedefi

ise, Muhammed b. Veli b. Rasül el-Kırşehîrî el-İzmîrî'ye ait, 67 ihtilaflı konunun bir araya getirildiği *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye* adlı kitap ışığında sözkonusu ihtilafları geniş bir biçimde incelemektir.

Araştırmanın İçeriği

Araştırmadan beklenilen amacı gerçekleştirmek için tez iki ana bölüme ayrılmıştır. Birinci kısım araştırma kısmı olup üç alt başlıkta ele alınmıştır. İlk başlık altında Eş'arîler ve Mâturîdiler arasındaki ihtilaflar, ikinci başlık altında Müellif Muhammed b. Veli b. Rasül el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin biyografisi, üçüncü başlık altında ise, *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye* adlı eser ilmi olarak incelenip araştırılmıştır. İkinci bölümde ise tahkik edilen esere ait metinler, fihrist ve açıklamalar yer almaktadır.

Daha Önce Yapılmış Olan Çalışmalar

Araştırmamız esnasında, Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Aykaç danışmanlığında Kastamonu Üniversitesinde Khadijaemuliser Shashman tarafından 2020 yılında hazırlanmış olan *Mehmet b. Velî b. Resûl el-Kirşehrî'nin "ez-Zübde fî İlmi'l-Kelâm" Adlı Eserinin Tahkiki* adlı Yüksek Lisans tezi incelenmiştir. Söz konusu araştırmada Manisa Kütüphanesinde bulunan nüshanın esas alındığı ve bu nüshanın da araştırmamıza konu olan kitabın *Birinci Açıklama*si olduğu, İkinci ve Üçüncü Açıklamalere ait farklılıkların haşiye kısmında yazılı olduğu ve bu araştırmanın üç ibarazenin karışımı olduğu anlaşılmıştır. Oysa Müellif *Üçüncü İbraze'*de açık bir biçimde: " **ثم لما بان لي بعد انتشار النسخ تحقيقات لطيفة وتدقيقات عجيبة في مباحث مهمة ألحقتها بالأصل ولم أبال عن تغيير النسخ فكان هذا ما تقرر عليه هذا الجمع والتأليف**" diyerek esas alınması gereken açıklamanın *Üçüncü İbraze* olduğunu belirtmiştir. Khadijaemuliser Shashman'ın nüsha karşılaştırması için dayanak yaptığı Köprülü Kütüphanesindeki nüshanın hatalarla dolu olmasının yanında, Khadijaemuliser Shashman'ın kendisi de sözkonusu kitabın *Üçüncü Açıklama*sı olan Laleli Kütüphanesi ile Veliyyüddin Kütüphanesindeki iki önemli el yazmasını ihmal etmiştir. Metnin şerhten ayırt edilmemiş olması, ayrım ve nokta işaretlerinde birçok hatanın yapılmış olması, Müellifin İhtilaflı konuları 67 olarak belirlemesine ragmen, araştırma ve inceleme kısmında bu konuların tam olarak

incelenmemiş olması, yine bir çok kaynak ve belge mevcut olmasına ragmen Müellifin biyografisinin layıkıyla incelenmemiş olması da söz konusu çalışmanın eksiklikleri arasında zikredilebilir. Sonuç olarak bu araştırma her ne kadar *Birinci Açıklama*nin tahkiki olarak Kastamonu Üniversitesinde çalışılmış olsa da eser tahkiki ve konu açısından yeterli şartları sağlamadığı ve içinde birçok eksiklik barındırdığı anlaşılmıştır.

Araştırmada Takip Edilen Metod

- Araştırmamız için bu konunun seçilmesinin iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi konun ehemmiyeti ve İslam düşünce hazinesine katkı sunması beklentisi, ikincisi ise araştırmacının bu konuyla eskiden beri ilgilenmesidir.

- Araştırma konusu hakkındaki bu kıymetli eserin tahkiki yapılmamış olup, bu konu uzun araştırmalar sonucu belirlenmiştir.

- Araştırmadaki veri ve bilgiler asıl konusundan, araştırmaya konu olan kitaptan ve müelliften elde edilerek bir araya getirilmiştir.

- Araştırmaya konu olan kitabın tahkiki için dünyanın değişik yerlerindeki kütüphanelerden yedi el yazması temin edilmiştir.

- El yazması nüshalar incelenip nitelenmiş, daha sonra ise kitaptan dört konu seçilip istinsah edilerek yedi nüsha ile karşılaştırılmış, nüsha farklılıkları kayıt altına alınmış, nüsha ailesi belirlenmiş, bu esnada üç farklı açıklamanın varlığı tesbit edilmiş; bütün bu hususlar göz önünde bulundurularak da Burdur Kütüphanesinde bulunan 1315 numaralı el yazması asıl nüsha; Laleli Kütüphanesinde bulunan 2440 numaralı el yazması ile Veliyyüddin Kütüphanesinde bulunan 2074 numaralı el yazmaları ise karşılaştırma nüshası olarak esas alınmıştır.

- Asıl nüshadan eksiksiz olarak istinsah edilen paragraflar modern yazım kuralları dikkate alınarak yazılmıştır.

- Esas alınan üç nüsha karşılaştırılıp nüsha farklılıklarına işaret edilirken şu metodlar takip edilmiştir:

  - Nüshalar arasında farklılık bulunduğunda:

(أو جعله بمعنى): في (ل، و): (أو أعم من معنى) şeklinde asıl metnin hâşiyede tekrar yazılıp parantez içine alınmmış, farklılık bulunan nüshanın adı verilmiş, farklı metin de aynı şekilde parantez içine alınmıştır.

- Asıl nüshadaki ibareye kıyasla fazla bir kelime ya da kelime grubu söz konusu olduğu zaman, زيادة rumuzuyla ve:

  في (ل، و) زيادة: (المعرف باللام) şeklinde, fazlalık bulunan nüshanın adı yazılarak ve fazla metin parantez içine alınarak söz konusu fazlalığa işaret edilmiştir.

- Asıl nüshaya kıyasla bir eksiklikle karşılaşıldığı zaman asıl metin hâşiye kısmında parantez içine alınıp eksiklik bulunan nüshanın da ismi verilerek: (كسبق الوجوب على الوجود): ليس في (ل، و) şeklinde eksik ibareye ve eksiklik bulunan nüshaya işaret edilmiştir

- Aşırı eksiklik ya da farklılığın söz konusu olduğu durumlarda, bu ibareler parantez içinde asıl metne dahil edilmiş, ayrıca farklı olan ibareler: في (ل، و): (الجزاء فكل من الشرط والجزاء ليس بقضية) şeklinde hâşiye kısmında verilmiştir.

- Üç nüsha karşılaştırma esnasında tüm nüshalar arasındaki farklılıkları işaret ederek, tahkik aşamasında bilimsel açısından etkili olmayan farklılıkları kaldırılmıştır.

- **(ل)** ve **(و)** nüshalarında olan ve **(ب)** nüshasında olmayan bazı önemli eklemeler buldum, bu yüzden bunları köşeli parantez içinde metine bu şekilde **[ ]** ilave ettim ve bunu dipnotta belirttim.

  Diğer nüshalarda olmayan, **(ب)** nüshalarında bulunan uzun eklemelere gelince, bunları parantez içine koydum **( )** ve bunu dipnotta belirttim.

- El yazma nüshasının varak rakamları, baş vurulmak istenildiğinde kolaylık sağlaması için köşeli parantez içinde sayfa bitimlerine konulmuştur. (و) kısaltması sayfanın ön yüzünü, (ظ) kısaltması ise arka yüzünün remzidir. Örneğin **[ب/22ظ]**

şeklinde olan remz ve rakamlandırma (بِ) nüshasının 22. sayfasının arka yüzünün bitimi anlamına gelmektedir.

- Metin parantez içinde ve bold olarak şerhten ayrılmış, kelimelerdeki karışıklıklar düzenlenmiş, manaya uygun rakam işaretleri konulmuş ve okuyucunun daha rahat anlaması için metin paragraflara bölünmüştür.

- El yazması nüshalarda müzekker ve müennes uyumunda bazı hatalar göze çarpmıştır. Fakat bu hataların Müelliften mi yoksa müstensihten mi kaynaklandığı anlaşılamamıştır. Bununla birlikte yanlışlara işaret etmeksizin dil kuralları doğrultusunda gerekli tashihler yapılmıştır.

- Tahkik sırasında bulduğum nüshalar arasındaki farklılıkları nasih tarafından hata olduğunu tesbit ettiğim veya bilimsel bir faydası olmadığını sildim.

- Şartın (koşulun) iki cümlesini ve cevabını veya taleb ve cevabını bağlamak için (..) ardışık iki nokta kullandım.

- Hâşiyede ayetlerin bulunduğu sure ve numaralar, hadislerin ise mevcut olduğu kitapların ismi ile numarası ya da cüz ve sayfa numarası verilmiştir.

- Uygun başlıklar eklenmiş ve bu başlıklar metin ile karıştırılmaması için köşeli parantez içinde zikredilmiştir.

- Kitab'ın tarifi ve Kitap'ta adı geçen alimlerin ve yer adlarının ihtiyaç duyulanlarının tanıtımı yapılmıştır.

- Müellif metnin içeriğinde zikrederken çok açık bir şekilde işaret etmediği için Eş'arîler ile Mâtürîdiler arasındaki sayısı 67'yi bulunan ihtilaflı konuların ayrımı yapılmış, ayrıca âyet, hadis, eser, ulema, İzmîrî'nin başvurduğu kaynaklar, mekanlar, fırka ve gruplar, tahkikte başvurulan kaynakların ve konuların fihristleri çıkarılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞ’ARÎ VE MÂTURİDÎ EKOLLERİ ARASINDAKİ İHTİLAFLARIN TAHLİLİ

1.1. Eş'arî Mezhebinin Tarihsel Süreç İçindeki Evreleri

Eş’arî mezhebi her ne kadar kurucusu Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin adıyla anılsa da gerçekte değişik mezhep ve meşrepten birçok âlimi bir araya getiren bir okulun ürünüdür. Bu okul; on bir asırdan fazla bir süre içinde binlerce risale, kitap ve tasnifat ortaya koymuştur. Bu mezhep farklı tarihi süreçlerden geçmiş olsa da ilkelerini, kurallarını ve prensiplerini anlamak için onu ana hatlarıyla belli kısım ve evrelere ayırmamız gerekmektedir.

1.1.1. Kuruluş Dönemi

Ebu’l-Hasen el-Eş’arî bu süreçte Ehl-i sünnetve’l-cemaat anlayışının kurallarını tespit etmiş ve sadece aklı esas alanlarla, sadece nakli esas alanlar arasında mutedil noktada durmuştur. Bu hususu özetleyecek olursak:

-Teşbihi nefyedip, manevi sıfatları isbât etmiştir.

-Tenzih itikadını selefin anlayışıyla sınırlı tutmuştur.

-Bidatçilere reddiyelerde bulunmuştur.

-Bi’set, meâd, sevap, ikab hakkında hüküm verip, imamet konusunu da itikadi konulara dâhil etmiştir.

Nitekim el-Eş’arî’nin kendisi de “*el-İbâne fî usûlî’d-diyâne*” ve “*el-Lem’u fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyğ*” gibi eserlerinde mezhebinin görüşlerini özetlemiştir. Ebu’l-Hasen el-Bâhilî, İbni Mücâhid, Ebu’l-Hasen İbni Mehdî, İbni Furek ve Ebu İshâk el-İsfereyânî gibi bilginler ise bu görüşleri benimseyip, mezhebinin mütekadimûn tabakasını teşkil etmişlerdir.[1]

1.1.2. Mezhep Prensiplerinin Belirlendiği ve Aklî İstidlâl Metodunun Kullanıldığı Dönem

---

[1] İbn Haldûn, **a.g.e**, I, s 588.

Bu dönemin önde gelen ismi Ebu Bekr el-Bakıllanî'dir. el-Bakıllanî, "cevher-i ferd (atom)'in ispatı" ve "arazın iki zamanda var olamayacağı" gibi hususları ispat etmek için aklî öncüller ortaya koymuştu. Onun en meşhur eseri ise, *Temhîdü'l-evâil Telhîsu'd-delâil*dir. el-Bakıllânî'den sonra ise Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî gelmiş ve aynı esaslar üzerine, fakat meseleleri daha da genişleterek *eş-Şâmil fî usuli'd-dîn* adlı eseri yazmıştır. *el-İrşâd* adlı kitabı ise bu kitabın muhtasarıdır. İnsanlar el-Cüveynî'yi akaidde imam olarak benimsemişti. Fakat bu dönemde delillerin şekli kimi zaman mantıkçıların metodu üzere olmamaktaydı, zira mantık ilmi bu dönemin kelâmcıları nazarında felsefi ilimlerle iç içe olduğundan ve şer'i itikada muhalif kabul edildiğinden makbul bir ilim dalı olarak görülmüyordu.[2]

1.1.3. Eş'arî Kelâmına Mantık İlminin Dâhil Olduğu Dönem

Eş'arî kelâmcıları bu dönemde mantık ilmiyle meşgul olmuşlardır. Bu dönem Eş'arî kelâmcıları mantık ilmini sadece delillerin kanunu ve ölçüsü olarak kabul edip, onu felsefeden ayırmışlardır. Buna bağlı olarak mütekaddîmun dönemi Eş'arî kelâmcıları nezdindeki birçok öncül ve kurala muhalefet etmişlerdir. Örneğin "delilin butlanı, medlûlün de butlanını gerektirir" görüşünü kabul etmemişlerdir. Bu da onların metodunu mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcıların metodundan farklı kılmış ve bu döneme mensup kelâmcılar Eş'arîlerin müteahhirun dönemini teşkil etmişlerdir. Bu dönem Eş'arî kelâmcılarının bir özelliği de bid'atçi akımların felsefeyi kendilerine dayanak kılmaları sebebiyle felsefeye karşı reddiyeler yapmalarıdır.

Müteahhirun dönem metoduyla kelâm ilminde eser telif eden ilk Eş'arî kelâmcısı, Ebu Hamid el-Gazzalî (ö.505)dir. *Makâsıdu'l-felâsife* ve *Tehâfü'l-felâsife* adlı eserler ona aittir. Gazzâlî bu eserlerinde Felsefecilerin iddialarını çürütüp, *Mihakku'n-nazar* adlı eserinde ise bunların yerine İslâmî mantıkî kurallar vaz etmeye çalışır. Gazzâlî bu alandaki eserlerini adı geçen eserleri ile sınırlı tutmamış ve bunlara; *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, *el-Erbaîn fî usûlu'd-dîn* ve başka birçok eser daha eklemiştir.[3]

1.1.4. Eş'arî Kelâmına Felsefenin Dâhil Olduğu Dönem

[2] İbn Haldûn, **a.g.e**, I, s 589.
[3] İbn Haldûn, **a.g.e**, I, s 591; Abdülkerim el-Usmân, ***Sîratu'l-Gazzâlî ve Ekvâlu'l-mutekaddimûne fîh***, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, t.y, bsk. 1, s. 202.

Felsefenin Eş'arî kelâmının konuları arasına girdiği dönem müteaahirûn dönemidir. Zira onlara göre filozofların tabiat ve ilahiyat konularını farklı bir şekilde düzenlemiş olsalar da kelâm ilminin konularıyla ilahiyat ilminin konuları birbirine benziyordu ve birçok konusu ortaktı. Böylece Fahreddin er-Râzî (ö.606), ***el-****Mebahisu'l-meşrikıyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyat*, adlı eserinde felsefeyle kelâmı birleştirerek felsefî kelâm dönemini başlattı. er-Râzî'nin kitabı felsefeyle doluydu. Seyfüddin el-Amîdî (ö.631)'nin kitabı da bu usul üzere yazılmıştı. el-Amîdi' kitabında kendisinden önceki Eş'arî kelâmcıları tenkit ediyor hatta tenkitlerini Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye kadar vardırıyordu.[4] Bu dönemde felsefeyle kelâm öylesine iç içe girmişti ki kelâm ilmini öğrenmek isteyenler, bu ilmi sadece kelâm ile meşgul olan mütekellimlerin kitabından öğrenemiyorlardı. *Tevâliu'l-Envar min metâliu'l-enzar*'ı kaleme alan Beyzavî ve ondan sonra gelenlerin de kitapları bu metot ile vücuda geliyordu.

Bu metot Adududdîn el-Îcî (ö.756)'nin *el-Mevâkıf*'ı ile zirve noktasını görmüştür. el-İcî bu eserinde er-Râzî'nin *Nihayeti'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* eseriyle, el-Âmîdî'nin *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn* eserini bir araya getirmiş olup, bu kitabın muhtasarları ve şerhleri de bulunmaktadır. Özellikle de Şerîf el-Cürcânî'nin şerhi ve bunun üzerine yaptığı haşiye ve ta'likler. Bundan sonra ise Sa'deddin et-Teftâzânî (ö.791)'nin *el-Makâsıd*'ı ve bu kitap üzerine yapılan haşiye ve şerhler gelmektedir. Bu dönemde yazılan Eş'arî kelâmına dair kitaplarda ise sadece bir kısım ilim talebesinin diğer ekolleri ve münazara tekniklerini bilmek istemelerinden başka bir şey yoktur.[5]

1.1.5. Felsefeden Arınma Dönemi

Eş'arî kelâmına felsefenin hâkim olması neticesinde, Eş'arî kelâm okulu, özellikle de bu okulun batı kolu durgunluk ve taklit dönemine girdi. Zira bu dönemdeki Eş'arî kelâmcıları bütün enerjilerini, mezhebi ele geçiren ağır ve muğlak felsefi metinleri çözüp insanların anlayabileceği bir hale sokmaya harcadı. Dolayısıyla bu dönemde yapılan kelâmî çalışmalar sadece haşiye, şerh ve talik düzeyinde kaldı. Ayrıca

[4] Hasan eş-Şafii, ***el-Âmidî ve Ârâuhu'l-kelâmiyye***, Dârus's-Selâm, Kahire, H. 1418 / m. 1998, s. 85.
[5] İbn Haldûn, **a.g.e**, I, s 591, 653.

metinlerin muğlak olması insanların genelini kelâmdan uzaklaştırdığı gibi, delilleri bilmeden sadece taklitle yetinmelerine sebep oldu.

Bu dönemde Eş'arîlik İslâm'ın batı topraklarında yayılmış ve Malikiler itikadi olarak bu mezhebi benimsemişlerdi. Nitekim İmam Malik'in de nasları esas alıp itikadi bidatlerden uzak durması bilinen bir husustur. Bu anlayışın bir sonucu olarak batı Eş'arîleri felsefe konularının kelâm konuları arasına katılmasına karşı çıkmış ve kitaplarına dâhil edilmesini tenkit etmişlerdir. Örneğin Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö.895) *Ümmü'l-berâhin* de şöyle der: "İlme yeni başlayan öğrenciler "usûlü'd-dîni", kitaplarını felsefecilerin görüşleriyle dolduran ve onların heveslerini nakletmekten başka bir şey yapmayan müelliflerin kitaplarından almaktan sakınmalıdırlar. Bu müelliflerin kitaplarına doldurdukları felsefecilerin görüşleri açık küfürdür, fakat felsefeciler bu küfrün kirini, ibare ve ıstılahları sebebiyle birçok ilim ehlinden saklamışlardır ki bu ıstılahların çoğu isimlerinin sahih bir müsemması yoktur. Fahreddin er-Râzî'inin kitapları, Beyzâvî'nin *Tevali'* adlı kitabı ve onların metodunu takip eden birçok kelâmcının kitabı sakınılması gerektiğini söylediğimiz bu tür kitaplar arasındadır. Sürekli felsefecilerin görüşleriyle meşgul olup kurtulan; dilinde ve kalbinde iman nurunu tutabilen kimseler ise pek azınlıktadır.[6]

es-Senûsî *Umdetü ehli't-tevfîki ve't-tesdîd* adlı eserinde Muhammed b. Ahmed el-Mukrî et-Tilmisânî'nin şu sözünü de nakleder: "Her kim İbnü'l-Hatib'in görüşlerini tahkik ederse, bu görüşlerin takrir edilmediği durumdan daha şiddetli şüpheler ortaya koyduğunu görür."[7] Yani el-Mukrî'ye göre Fahreddin er-Râzi yeterli düzeyde cevap veremediği için şüpheleri gidermekten çok derinleştirmiştir.

Felsefe ve kelâmın iç içe geçmesini mazur görenler ise; bunun bidatçilerin ortaya çıkardığı şüpheleri savabilmek için zorunlu bir durum olduğu görüşündedirler. Nitekim Muhammed b. Ahmed b. Urfe ed-Desûkî *Ümmü'l-berâhîn* üzerine yaptığı haşiyede Burhaneddin el-Lekânî(ö.1041)'nin *Hidâyetü'l-mürîd ani'l-cevheratü't-tevhîd*'deki görüşlerini naklederek şöyle der: "Ehl-i bidat grupları İslâm âlimleriyle fikri münazaralarını çoğaltıp, selefin takrirleri üzerinde şüpheler meydana getirmiş, ve

[6] es-Senûsî Muhammed b. Yûsuf (ö.h.895), ***Ummu'l-berâhîn***, thk. Muhammed Sadık Derviş, Mektebetu'l-Beyrûtî, Dımaşk, bsk. 3, h. 1430 / m. 2009, s. 36-37.
[7] es-Senûsî Muhammed b. Yûsuf (ö.h.895), ***Umdetu ehli't-tevfîki ve'tesdîd***, Matbatu Cerîdetu'l-İslâm, Mısır, h.1316, s. 23.

sapkınlıklarını gizlemek için de bu şüphelerinin üzerini felsefecilerin kaideleriyle örtmüştü. Fahreddin er-Râzî ve onun gibiler ise bu şüpheleri izale etmek ve bu kaideleri yıkmak için onların karşısına dikildi. Onlara cevap verebilmek için de mecburen bu görüşleri kitaplarına aldılar ve bunu yapma amaçlarını beyan ettiler. Hal böyleyken onları kınamak ve ta'n etmek caiz olmaz."[8]

Felsefeyle kelâmın iç içe geçtiği dönemin özelliklerini ortaya çıkaran kelâmcılar akidede de taklidi kabul etmezler. Örneğin es-Senûsî'nin kitapları bu hususa yoğunlaştığından, büyük akide kitabına *Akidetü't-tevhîd el-Muhricetü bi avnillahi min zulumâti'l-cehli ve rakabeti't-taklidi el-Murğimetü bi fazlillahi enfe külli mübtedii' ve anîd*" adını vermiştir. Yine *Cevheratü't-tevhîd* manzumelerinin yazarı el-Lekânî de şöyle der:

"…Tevhidde mukallid olanın imanı

Tereddütten hali olmaz zira…"

1.1.6. Modern Dönem

Bu döneme mensup Eş'arî kelâmcıları kelâm ilmini iki metotla ele almışlardır:

1.Klasik tedrisat metodu

Bu metodu benimseyen âlimler eskilerin eserlerine çok önem vermiş; onları ders olarak okutup üzerine şerh ve ta'likler yapmışlardır. Özellikle *Cevheretü't-tevhîd* ve *Ümmü'l-berâhin* gibi eserler okutulan kitaplar arasındadır. Bu metodu benimseyen âlimlerden bazıları kelâm ilmi öğrencileri için bu ilmi daha kolay anlasın diye bir takım yeni ve ibaresi kolay metinler de kaleme almışlardır.

2.Modern telif metodu

Bu döneme mensup Eş'arî kelâmcıları müslümanların maruz kaldıkları modern şüpheleri belirleyerek dini ve Ehl-i sünneti müdafaa eden kitaplar yazmışlardır. Bu alimler içinden öne çıkanların bir kısmını zikredecek olursak, şu isimleri sayabiliriz:

---

[8] ed-Desûkî Muhammed b. Ahmed (ö.h. 1230), ***Hâşiyetu'd-Desûkî ala Ummu'l-berâhîn***, Dâru İhyâu'l-Kutubu'l-Arabî, y.y, t.y, s. 72.

-Mustafa Sabri Efendi, *Mefkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min Rabbi'l-âlemin ve ıbadehu'l-mürselîn* Mustafa Sabri Efendi bu kitapta mülhitlere, ırkçılara ve müsteşriklere reddiyede bulunur.

-Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Nakzu evhâmi'l-mâddiyye'l-cedeliyye* Ramazan el-Bûtî bu kitapta Marksistlere reddiyede bulunur.

-Hasan Muhammed el-Habenneke, *Silsiletü e'dâi'l-İslâm* Hasan Muhammed el-Habenneke bu alanda "Silsiletü e'dâi'l-İslâm" serisi adı altında birbirinden seçkin eserler kaleme almıştır.

1.2. Mâtüridî Mezhebinin Tarihsel Süreç İçindeki Evreleri

Eş'arî mezhebinin tarihsel sürecini incelerken başlangıçta söylediğimiz şeyler Mâtürîdî mezhebi için de geçerlidir; Mâtürîdî mezhebi de he ne kadar kurucusu Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin adıyla anılsa da gerçekte birçok âlimi bir araya getiren bir okulun ürünüdür. Bu okul; on bir asırdan daha fazla bir süre içinde binlerce risale, kitap ve tasnifat ortaya koymuştur, fakat Mâtürîdî mezhebi bu noktadan sonra Eş'arî mezhebinden ayrılır. Zira Eş'arî ekolü değişik mezhep ve coğrafyalardan birçok farklı ilim adamını bünyesinde barındırırken, Mâtürîdî ekolü tek bir mezhebe mensup ve birbirine yakın coğrafyalarda bulunan ilim adamlarını bünyesinde barındırmaktadır. Bu durum ise Mâtürîdî mezhebinin geçirdiği tarihi sürecin taksimini Eş'arî mezhebinin taksiminden daha zor bir hale sokmaktadır. Zira Mâtürîdî mezhebinin tarihinde, mezhebi yaymak ve geliştirmek için birbirinden farklı girişimler yerine sadece siyasi gücün girişimleri vardır.

1.2.1. Kuruluş Evresi

Mâtürîdî mezhebinin temel prensipleri çoğu kimsenin zannettiği gibi İmam Mâtürîdî ile ortaya çıkmış değildir. Bu mezhebin temel prensipleri Ebu Hanife, İmam Muhammed eş-Şeybânî ve bu bilginlerin öğrencilerinin miras olarak bıraktıkları ilmî zemin üzerine oturmaktadır. Bu nedenle çoğu kelâm eserinde Mâtürîdîlik, Hanefîlik ile tabir edilir. Binaenaleyh İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî gibi yeni bir fikri sıçrayışın ya da yeni bir ilmi hareketin ürünü değildir. İmam Mâtürîdî sadece büyük Hanefî imamlarının zeki bir ürünüdür. Örneğin hocası Ebu Nasr el-İyâzî arkasında, Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin akranı olan kırk öğrenci (âlim) bırakmıştır. Muhtemelen bu

durum, aynı dönemde yaşamalarına rağmen İmam Mâtürîdî'nin İmam Eş'arî'den daha geç şöhret bulmasını da açıklamaktadır. Hem İmam Mâtürîdî yeni bir şeyle gelmemişti. Zira neş'et ettiği ortam bidat ve hevadan uzak bir şekilde Hanefî esaslarını nesilden nesile aktarmaktaydı. İmam Eş'arî için ise tam tersi bir durum söz konusuydu.[9] Bununla birlikte İmam Mâtürîdî ilmi ortamdaki akranlarından farklılık arz edip öne çıkmaktaydı. Zira başka hiç kimsede olmadığı şekilde çeşitli ilimleri şahsında toplamıştı. Nitekim hocası Ebu Nasr el-İyâzî, o meclise gelmeden konuşmaya başlamaz ve o konuşurken hayranlıkla onu izleyerek "وربك يخلق ما يشاء ويختار" ayetini okurdu.[10]

Maveraünnehr bölgesinde birtakım bidatler ortaya çıkmaya başlayınca, Ehl-i sünneti müdafaa adına birinin göğsünü siper etmesi gerekiyordu ki bu işi İmam Mâtürîdî'den daha iyi ifa edecek birisi yoktu. Zira o, Ebu Hanife ve öğrencilerinin görüşlerinden destek almaktaydı. Aklî ve naklî delilleri ortaya koyarak; teliflerinde, derslerinde ve münazaralarında Ehl-i sünnete destek oldu. Onun fikirleriyle aydınlanan talebeleri ve arkadaşları da aynı yolu izledi. Bu şahıslar içinde öne çıkan birçok kimse vardı; *Sevâdu'l-a'zâm*'ın müellifi Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî, hocasının oğlu ve *el-Mesâilu'l-aşru'l-İyâzî*'nin müellifi Ebu Ahmed el-İyâzî, *İrşâdu'l-mühtedî*'nin müellifi er-Rüstüğfenî, *Cümelü usûlu'd-dîn*'in müellifi Ebu Seleme es-Semerkandî gibi âlimleri bu kimseler arasında sayabiliriz.

Mâtürîdî ulemasının işe dâhil olmasıyla bu evrede mezhebin ilke ve öğretileri yavaş yavaş açığa çıkmaya başlamaktaydı. Bu isimlerin sonuncusu "*Usûlu'd-dîn*" ve *Şerhu'l-fikhı'l-ekber*[11] gibi eserlerin sahibi Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'dir. el-Pezdevî bu ilmi babası ve dedesi yoluyla İmam Mâtürîdî'den almıştır. O, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin "et-Tevhîd"ini okuduğunda bu kitapta bir takım muğlaklıklar fark etmiş, fakat Maveraünnehr Hanefîlerinin kitaplarında da bu kapalılığı çözecek bir şey bulamamıştı. Bunun üzerine Ehl-i sünnetakidesine riayet ederek bu kitaplardaki

---

[9] Bkz. en-Nesefi Ebu'l-Muîn, **a.g.e**, s. 470.
[10] Kasas Suresi; 68; Bkz. en-Nesefi Ebu'l-Muîn, **a.g.e**, s. 473.
[11] Yusuf Şevki yavuz, Mâtürîdiyye, DİA, XXVIII, 2003, 166.

kapalılığı giderecek muhtasar bir eser yazmaya karar verdi.[12] Böylece mezhebin müstakil bir mezhep olarak yayılıp güçlenmesine katkı sunmaya çalıştı.

1.2.2. Kuralların Koyulduğu ve Aklî İstidlalin Kullanıldığı Evre

Bu dönemin esasları Ebu Muîn en-Nesefî (ö.508.) tarafından belirlenmiştir. Mâtürîdîler için en önemli ve en geniş kaynak olan *Tebsıratu'l-edille* adlı eser de ona aittir.[13] Yine *Bahru'l-kelâm* ve *Tabsıratu'l-edille* kitabına bir muhtasar olarak kaleme aldığı *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* gibi eserler de onun telifleri arasındadır.

Fethullah Huleyf'e göre Eş'arîlik için el-Gazzâlî ya da el-Bakıllânî ne ise, Mâtürîdîlik için de Ebû Muîn en-Nesefî odur. İbrahim Medkûr ise onu mezheb içinde oynadığı rol açısından eş-Şehristanî'ye denk sayar.[14] Şayet İmam Mâtürîdî'yi Hanefî akaidini ilmi çerçeveye oturtan kişi olarak kabul edersek, Ebu Mûin en-Nesefî'yi de ilmî çerçeveye oturtulmuş bu akidenin sağlam kaidelerini vaz eden kişi olarak kabul etmemiz gerekir. Bu kaideler ise mezhebin güçlenip yayılmasına katkı sunmuştur.

Mezhebin önemli isimlerinden bir diğeri ise Necmüddîn Ömer en-Nesefî'dir. (ö.537) Mezheb içinde en önemli metinlerden biri olarak addedilen *el-Akâid*'i kaleme almıştır ki bu eser, *Tabsiratu'l-edille*'nin muhtasarı ve fihristi olarak kabul edilmektedir.[15] Ebu Muîn en-Nesefî ve Necmüddîn en-Nesefî'nin mezhebe yaptıkları hizmet sebebiyle, bazı kaynaklarda Mâtürîdîlik, Nesefilik adıyla da anılır.[16]

1.2.3. Yükseliş ve Telif Evresi

Mâtürîdîliğin altın çağı olarak kabul edilen ve telif hareketlerinin zirve noktasına çıktığı bu dönemin âlimleri gerek Eş'arîlerle gerekse başka mezheplerle münazaralara girişerek yıldızlarını parlatmışlardır.

Dönemin en meşhur kelâmcısı Nureddîn es-Sâbûnî'dir. (ö.580) Nureddîn es-Sâbûnî çok sayıda eser kaleme almış olup, en önemlileri şunlardır:

---

[12] el-Pezdevî Ebu'l-Yusr (ö,h.482), ***Usûlu'd-dîn***, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, y.y, h. 1424 / m. 2003, s. 14.
[13] Ahmed b. Avzullah el-Lüheybî, ***el-Maturidiyye diraseten ve takvîmen***, Dâru'l-Âsıme, Suudi Arabistan, s. 119.
[14] İbrahim Medkûr (ö.m. 1996), ***fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhecuhu ve tatbikuhu***, Mektebetu'l-İskenderiyye, m. 2015, II, 97.
[15] Ahmed b. Avzullah el-Lüheybî, **a.g.e**, s. 122.
[16] İsmail Hakkı İzmîrî (ö.m.1946), *Muhassalu'l-kelâmi ve'l-hikme*, İstanbul, h. 1336, s. 75.

-*el-Hidâye fî ulûmi'l-kelâm* (*Tabsıratu'l-edille*'nin muhtasarı)

-*el-Kifâye Şerhu'l-kifâye* (Müellifin yazdığı en hacimli kelâm kitabı)

-*el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (*el-Kifâye Şerhu'l-kifâye*'nin muhtasarı)

Nureddîn es-Sâbûnî'nin, Maveraünnehr'e seyahat ettiği sırada Fahreddin er-Râzî ile yaptığı münazaralar bilinmektedir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî "ru'yet", "bekâ" ve "tekvin" konularıyla ilgili üç münazaradan bahsetmektedir ki bu münazaralar Mâtürîdiler ve Eş'arîler arasında yapılan ve tedvin edilmiş ilk ilmî çekişmedir.[17]

Bu dönemin önde gelen diğer âlimleri ve eserleri ise şunlardır:

-İbrahim b. İsmail es-Saffâr (ö.534), *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-tevhîd*

-Ali b. Osman el-Ûşî (ö.575) *Bed'u'l-emâlî*

- Necmuddîn Menkûbars b. Yalınkılıç en-Nâsırî (ö.652) *en-Nuru'l-lâmi' ve'l-Burhanu's-sati'*

-Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkândî (ö.690), *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*

-Celalüddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî (ö.691), *el-Hidâye fî usûlu'd-dîn*

-Hüsameddîn Hüseyin b. Ali es-Seğnâkî (ö.710), *et-Tesdîd* (Ebu Muîn en-Nesefî'nin et-Temhîd adlı eserinin şerhi)

-Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710), *Umdetu akâidu ehli's-sünne*, *el-i'tmâd* (*Umdetu akâidu ehli's-sünne*'nin şerhi)

-Sadru'ş-Şerîa el-Esğar Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcu'ş-Şerîa el-Mahbûbî (ö.747), Te'dîlu'l-ulûm (bu kitap felsefe, mantık ve kelâmı harmanlayan ve Mâtürîdî kelâmına felsefiyi sokan ilk Mâtürîdî eseridir)

Görüldüğü üzere Mâtürîdî âlimlerinin ve bu âlimlerin telif ettikleri kitapların sayısı çok olsa da âlimlerin etkisi Maveraünnehr bölgesi ve bu bölgenin Hanefîleri ile sınırlı kalmıştır. Zaman içinde Mâtürîdî mezhebine mensup olanların sayısının

[17] Fahreddin er-Râzî (ö.h.606), ***Munazârâtu'l-İmâm Fahreddin er-Râzî fî bilâdi Maveraunnehr***, Matbaatu Meclîsi Dâirati'l-Meârifi'l-Usmâniyye, Haydarâbâd, bsk. 1, h. 1355, s. 7-14.

azalması ve mezhebin Eş'arî tesiri altına girmesinde ise bu durumun büyük bir etkisi bulunmaktadır.

1.2.4. Mezhepden Dönüşlerin Olduğu ve Eş'arî Etkisine Maruz Kaldığı Dönem

Bu dönem Kemal İbnü'l-Hümam (ö.861) ile başlamıştır. İbnü'l-Hümam Gazzâlî'ye ait *er-Risâletü'l-ḳudsiyye*'yi ihtisar etme amacıyla bir eser kaleme almış, fakat eklediği ilavelerle eser müstakil bir kitap halini almıştır. Bununla birlikte bölüm başlıkları *er-Risâletü'l-ḳudsiyye* ile paralel yürüdüğünden kitap *el-Müsâyere* diye adlandırılmıştır. Hatta kitabın müellifinin Mâtürîdî olduğu bilinmemiş olsa, bu husus kitabın metninden anlaşılamaz. Zira müellif kitapta Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini müdafaa etmediği gibi kendisini Mâtürîdî olarak zikretmez. Kitapta sadece üç yerde Mâtürîdiler için "ashabımız" ya da "şeyhlerimiz" ifadesini kullanır. Buna karşın Eş'arî âlimlerinin görüşlerini ayrıntılı olarak verir.[18] Şunu da belirtmek gerekir ki kitap hakkında aktarılanlar onun ilmi değerinden bir şey eksiltmez. Zira bu kitap hem Mâtürîdîlerin hem de Eş'arîlerin çok önem verdiği bir kitaptır. Mâtürîdî olan İbn Kutluboğa (ö.879) bu kitaba hâşiye, Eş'arî olan Kemalüddîn b. Ebu Şerif el-Makdisî (ö.906) ise şerh yazmıştır. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (ö.1392) ise talik yapmıştır. Sonuç olarak "bu eser Mâtürîdîliğin Eş'arîlik tesiri altına girişini yansıtmaktadır" denilebilir.

Osmanlı âlimlerinden Hızır Bey'e (ö.863) ait olan *el-Kasîdetü'n-nuniyye*'dir ve Taşköprüzade'ye (ö.968) ait olan *el-Meâlim fî ilmi'l-kelâm* adlı eserler de yine bu dönemde yazılmış olan kitaplar arasındadır.

Bu dönemde yazılmış olan Mâtürîdî kelâmına dair eserlerin en büyük nitelik ve özellikleri; Eş'arî kaidelerinin bu kitaplarda çokça yer bulması, bu kitapların Eş'arî tesiri altına girmesi ve bunun bir sonucu olarak da bu dönemde yazılan Mâtürîdî kitaplarının tamamen Mâtürîdî akaidi olarak kabul edilememesidir.

---

[18] es-Sivâsî, el-Kemâl İbnu'l-Humam (ö.h 861), ***el-Müyâsere fi'l-akâidi'l-munciyyeti fi'l-ahira***, el-Matbaatu'l-Mahmudiyye, Mısır, bsk. 1, h. 1348 / m. 1929, s. 3-4.

Muhammed b. Veli b. Resul el-İzmîrî (ö.1165) bu hususu şöyle ifade eder: "Mâtürîdî kelâmına dair muhtasar ve mutavvel birçok eser telif edilmiştir, fakat bu kitaplar ağırlıklı olarak Eş'arîlerin ve felsefecilerin görüşlerini içerir".

Bu vaka siyasî ve ilmî birtakım sebeplere dayanmaktadır. Eş'arîlerin Mâtürîdilere göre daha fazla eser ortaya koymaları, bu eserlerin daha meşhur olmaları ve Eş'arîlerin münazara pratiğinin daha fazla olması -bu durum Fahreddîn er-Râzinin Maveraünnehr seyahatindeki münazaralarında açıkça görülmektedir- gibi hususlar ilmî sebepler arasında sayılabilir.[19]

Fahreddîn er-Râzi bu münazaraların nasıl geçtiği ile alakalı rivayetleri kendi bakış açısıyla ve bizzat kendisi aktarmış olsa da söz konusu rivayetler bu dönem ve bu dönemden sonrası için önemli bir dayanak noktasıdır.

Siyasi sebepler ise Selçuklu Devletinin mezheplere karşı tutumuyla ilgilidir. Selçuklu Devletinin resmî mezhebi Hanefîlik ve Mâtürîdîlikti. Fakat devletin veziri ülkede en yaygın olan mezhepten seçilmekteydi. Örneğin Sultan Tuğrul Bey döneminde vezir Amîdü'l-Mülk el-Kündürî, Mutezilî idi. el-Kündürî minberlerden ehl-i bidate lanet okutmak için izin istemiş ve ehl-i bidat listesine Şafii ve Eş'arîleri de eklemiştir. Şafiilerin hatta Hanefîlerin itirazlarına rağmen bu uygulama Tuğrul Bey'in saltanatının son dönemlerine kadar devam etmiştir. Sultan Alparslan tahta geçince el-Kündürî'nin yerine Şafii ve Eş'arî olan Nizamülmülk'ü göreve getirmiş, Nizamülmülk de Bağdat, Basra, Tûs, Belh, İsfehân ve Herat'ta Nizamiye Medresesi adını verdiği ilim merkezleri açmıştı. Nizamülmük bu medreselerde el-Kündürî'nin aksine, Fatımîlerin Kahire'de kurdukları ve Bâtınî-Şiî fikirlerini yaydıkları el-Ezher Medresesiyle mücadele etti. Böylece Endülüs, Mağrib, Çin, Kûkaz, Yemen ve başka bölgelerden gelen öğrencilerin okuduğu bu medreseler yoluyla Eş'arî mezhebi daha da yayıldı.[20]

Selçuklu mirasını devralan Osmanlı Devleti bunun doğal bir sonucu olarak Selçuklu'nun medreselerini, kütüphanelerini ve zaviyelerini de miras olarak almıştı ve Osmanlı Devletinin resmî mezhebi her ne kadar Hanefî- Mâtürîdîlik olsa da Selçuklu

[19] Fahreddîn er-Râzî, **a.g.e**,
[20] Ahmet Ocak, "Selçuklular, Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat", DİA, XXXVI, 2009, 376.

Devleti'in ilmi tesirinden kurtulamamıştı. Dolayısıyla Osmanlı Medreselerinde Eş'arî kitapları okutuldu ve bu dönemde yazılan kitaplar Eş'arî bakış açısını yansıttı. Maturîdîlik ise sadece isim olarak bu kitaplarda yer bulabildi.[21]

1.2.5. Şerh ve Hâşiye Dönemi

Bu dönem Maturîdî literatürü mütekaddim âlimlerin kitaplarına hâşiye, şerh ve ta'lik şeklinde geliştiğinden, telif hareketleri de çoğunlukla birkaç meşhur Mâtürîdî kitabı etrafında dönüp durmuştur. Bu dönemi anlamak için *Şerhu'l-akâid* üzerine yazılan eserleri incelemek yeterli olacaktır:

Şerhu'l-akâid Üzerine Hâşiye Yapan Âlimler:

-Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816)

-Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (ö.875)

-Musluhiddîn Mustafâ el-Kestelî (ö.901)

-İbnü'l-Mübarek Hakîmşâh el-Kazvînî (ö.929)

-Usamuddîn el-İsfereyânî (ö.944)

-Ramazan Efendi (ö.1025)

-Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (ö.1150)

Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî'nin "Şerhu'l-akaid" Üzerine Yaptığı Hâşiye Üzerine Hâşiye Yapmış Olan Âlimler:

-Kara Kemal el-Karamânî (ö.920)

-Şucauddîn İlyas er-Rûmî (ö.929)

-Ahmed b. Muhammed b. Hızır (ö.950)

-Abdülhakim b. Muhammed Siyalkuti el-Hindi el-Pencâbî (ö. h.1067)

-Debbağzâde Muhammed b. Hamza el-Ântebî (ö.1111)

-Haydar b. Ahmed el-Kürdî (ö.1129)

-Hasan b. Hüseyin

[21] Yusuf Şevki yavuz, Mâtürîdiyye, DİA, XXVIII, 2003, 167.

-Yusuf Efendi Zâde Abdullah b. Muhammed (ö.1167)

Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî'nin "Şerhu'l-akaid" Üzerine Yaptığı Hâşiye'ye Ta'likat Yapmış Olan Âlimler:

-Muhammed b. Hamîd el-Kûfî (ö.1174)

-Ziyâüddîn en-Nakşibendî el-Mecîdî (ö.1242)

Hızır er-Rûmî'nin *el-Kasidetü'n-nûniye* Adlı Eseri Üzerine Şerh Yapmış Olan Âlimler:

-Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî (ö.875)

-Büyük Hafız Muhammed b. Hasan (ö.1154)

-Halil Fâiz Efendi (ö.1141)

-Hacı Çelebî Muhammed İsmet Efendi (ö.1160)

-Dâvûd el-Kârisî (ö.1169)

-Muhammed Tâhir Lâlezârî (ö.1204)

-Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî

-İsmâil Müfid Efendi (ö.1217)

Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî'nin *el-Kasidetü'n-nûniye* Şerhi Üzerine Şerh Yapan Âlimler:

-Muhammed Emin el-Eskendârî (ö.1149)

-Âyine Zâde Muhammed Şemsüddîn (ö.1100)

Şerh ve Hâşiye Döneminin Öne Çıkan Âlimleri:

-İbni Kutluboğa (ö.879), *Şerhu'müyâsere*

-Aliyyü'l-Kârî (ö.1014), *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*

-Mütercim Âsım Efendi (ö.1235), *Şerhu'l-meâli fî şerhi'l-Emâlî*

Bu dönem, "tecdid" hareketinden hemen hemen yoksun gibidir, fakat şu âlimler bu hükmün dışındadır:

-Beyâzî Zâde Ahmed Efendi (ö.1098) *İşâratu'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*

Beyâzî Zâde bu eserinden önce *Fıkhu'l-ekber*, *el-Fıkhu'l-ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Vasiyye* ve *Risaletü'l-İmâm Ebu Hanife ila Usman el-Betî* gibi metinlerden Ebu Hanife'ye ait metinleri topladığı bir eser telif etmiştir. Beyâzî Zâde bu eserini çok güzel bir tertip ile hazırlamış, Ebu Hanife'nin lafızlarına herhangi bir müdahalede bulunmamış ve bu esere *el-Usûlu'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanife* adını vermiştir. İmamın bu sözleri önceleri tertipli ve düzenli bir şekilde bir araya getirilmiş değildi. Bu sözler sadece talebelerine değişik meclislerde verdiği dağınık cevaplar şeklindeydi. Beyâzî Zâde ise bu cevap ve görüşleri derli toplu bir kitap haline getirdikten sonra, *İşâratu'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* adı altında ayrıca şerh etti. Beyâzî Zâde bu eserinde ise Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilafların sayısını elli mesele olarak belirlemiş, şüpheleri izale etmiş, konuları iyice tahkik etmiş ve sonuç olarak bu eser kendisinden istiğna edilemeyecek bir kaynak haline gelmiştir.[22]

-Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehîrî el-İzmîrî (ö.1165) *el-Hılafiyyat beyne'l-Eşâirati ve'l-Mâtürîdiyye*

el-İzmîrî'nin bu kitabı son derece muhakkik bir kitap olup bütün Mâtürîdî esaslarını içerir. el-İzmîrî daha sonra bu kitabı şerh ederek kapalı noktalarını açıklığa kavuşturmuş ve bu şerhte Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki altmış yedi ihtilafa işaret etmiştir. el-İzmîrî bu şerhin mukaddimesinde Mâtürîdî kitaplarının Felsefi görüşler ve Eş'arîlere ait kurallarla dolu oluşunu tenkit etmiş, ayrıca Eş'arîlerin, Mutezilenin, felsefecilerin ve diğer fırkaların görüşlerini zikrettikten sonra onlara cevaplar vermiştir.

1.2.6. Modern Dönem Mâtürîdî Kelâmı

Mâtürîdî kelâmı modern dönemde yeni bir metot izlemiştir. Müsteşriklere ek olarak, modern dönem Mâtürîdî kelmacıları da mezhebin önde gelen âlimlerini ve onlara ait kitapları araştırma ve çalışma konusu yapmıştır. Aynı zaman diliminde mezhebin temel argümanları esas alınarak çeşitli ihya çalışmaları yapılmış, buna bağlı olarak da mezhebin temel ilke ve prensiplerini ayrıntılı olarak tespit ve takrir etmek için çeşitli konferans ve tebliğler düzenlenmiştir.

---

[22] Muhammed Zahid el-Kevserî (ö.h. 1371), ***Mukaddimetu'l-Kevserî ala İşarâtu'l-merâm li'l-Beyâzî***, Pakistan, bsk. 1, h. 1425 / m. 2004, s. 8.

Yenilenme hareketine en çok katkı sunan ve bu hareketin önde gelen isimlerini sayacak olursak;

- M. Zâhid el-Kevserî (ö.1371) *el-İstibṣâr fi't-teḥaddüs̱ ʿani'l-cebr ve'l-iḫtiyâr*

M. Zâhid el-Kevserî ayrıca *el-Âlim ve'l-Müteallim Risâletü Ebî Hanife ilâ Usmân el-Betî*, *Fıkhu'l-ebsât*, *İşâratu'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* ve *Tebyînu kizbi'l-müfterî ila'l-İmâm Ebî'l-Hasen el-Eş'arî* gibi eserlere de ta'likatlar yapmıştır.

-Süleyman el-Gavecî (ö.1434) *Mesailün fî ilmi't-tevhîd*

Süleyman el-Gavecî ayrıca *Minehu'r-ravzu'l-ezher fî Şerhi'l-fıkhi'l-ekber* adlı kitaba ta'likatlar yapmıştır.

-İsmail Hakkı el-İzmîrî (ö.1365), *Yeni İlm-i Kelâm*

İsmail Hakkı el-İzmîrî'nin ayrıca *Muhassalu'l-kelâm ve'l-hikme*, *Mulahhasu ilmu't-tevhîd* ve *el-Cevâbu's-sedîd fî beyâni dîni't-tevhîd* gibi eserleri de bulunmaktadır.

Bu âlimlere Mâtürîdî mezhebi hakkında araştırma ve çalışma yapan akademisyenleri de ekleyecek olursak en öne çıkan isimlerin şunlar olduğu söylenebilir:

-Fethullah Huleyf

Fethullah Huleyf Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin *et-Tevhid* adlı eseri ile Nureddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye fî usûlu'd-dîn* adlı eserini ilk defa neşreden kişidir. Nitekim bu çalışmalarından önce de *Münâzâratu'l-İmâm Fahreddîn er-Râzî fî biladi Maveraünnehr* adlı eseri tahkik etmişti. Fethullah Huleyf'in ayrıca İslam Felsefesi ve başka alanlarda da eserleri bulunmaktadır.

-Bekir Topaloğlu (ö.1437)

Bekir Topaloğlu çok önemli bir mukaddime ile birlikte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *et-Tevhid* adlı eserini tekrar tahkik etmiştir. Yine Nureddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye fî usûlu'd-dîn* adlı eseriyle İbni Kudâme'nin *Lem'atu'l-i'tikâd* eserlerini tahkik etmiş ve ikinci eseri *Kelâm İlmine Giriş* adlı kitabıyla birlikte yayınlatmıştır. Farklı kişiler tarafından yapılan on altı ciltlik *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* tahkiki ile Ömer

Türkmen tarafından tahkik edilen *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* gibi eserlerin ilmî kontrolü ve editörlüğü de yine Bekir Topaloğlu tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunlar Türkiye'deki akademik camiada Bekir Topaloğlu'nun Mâtürîdî kelâmına yaptığı hizmetlerden bazılarıdır.

Günümüzde Mâtürîdî kelâmına hizmet eden grupları ise iki başlık altında toplamak mümkündür:

1. Klasik Şer'i Medreseler, özellikle de Türkiye, Pakistan ve Hindistan'da bulunan medreseler.

2. Türkiye'de bulunan İSAM vb. akademik araştırma merkezleri.

1.3. İki Mezhep Arasındaki İhtilafın Tarihsel Seyrinin Tahlili

1.3.1. İki Mezhep Arasındaki İhtilaf Nedenleri

1- Mâtürîdî ve Eş'arî Mezheplerinin Geliştikleri Ortam

Zâhid el-Kevserî *İşâratü'l-merâm* adlı kitabının mukaddimesinde şöyle der: "Maveraünnehr bölgesinde sünnet hâkim olduğu için bid'at ve heva ehli bölgede varlık gösterememiş ve bu durum Ehl-i sünnetimamı Ebû Mansûr el- Mâtürîdî dönemine kadar nesilden nesile böylece devam etmiştir. Dolayısıyla Ebû Mansûr el- Mâtürîdî kendi dönemine kadar muhafaza edilerek gelen bu sağlam temel üzerinde aklı ve şeriatı esas alarak kitaplarını da şeriatın delillerini tetkik edip meselelerini tahkik etmiştir."[23]

2- Mâtürîdî ve Eş'arî Mezheplerinden Birinin İ'tizâlî Fikir Merkezlerine Yakın, Diğerinin İse Uzak Oluşu

İmam Eş'arî, Irakta Ehl-i Hadis, Fukaha ve Mutezile arasındaki fikri çatışmaların en hararetli olduğu dönemde bu bölgedeyken, her ne kadar bu tartışmanın yankılarını duysa da Ebû Mansûr el- Mâtürîdî tartışma merkezinin uzağında Maveraünnehr bölgesindeydi. Tartışmaların yankılarını duyması ise Maveraünnehr bölgesinde Irak Mutezilesinin görüşlerini nakleden Mutezilî görüşe sahip bazı kimselerin bulunmasıydı. Ebû Mansûr el- Mâtürîdî de bu kimselerle mücadele ediyordu,

[23] Kevserî, **a.g.e**, s. 6.

muhalefet ettikleri fikirler aynı olduğundan her iki imamın vardığı sonuç birbirine yakın olsa da aynı da değildi.[24]

3- Siyasi Ortam

Abbasi halifelerininmutezîlîfikri benimsemeleri ile birlikte “mihne” hadisesinin ayak sesleri gelmeye başladı. Ehl-i sünnetbu olaylar esnasında İslam hilafetinin büyükşehirlerinde ilmî açıdan çok büyük sıkıntılarla karşılaştı. Halifelerin i’tizâlî fikirlerden vaz geçmesinden sonra, biri Mu’tezile, diğeri Ehl-i Hadis olmak üzere iki büyük okul öne çıktı. Bu siyasi ortamın bir sonucu olarak her iki okul birbirinden iyice uzaklaştı, buna bağlı olarak aralarında ilmi tartışma ve diyalog ortamına da imkân kalmamıştı. Dolayısıyla görüşler de metotlar da istidlal yöntemleri de birbirinden farklıydı. Mutezile’nin daha önce Ehl-i sünnete karşı uyguladığı uzaklaştırma ve tecrit siyaseti her iki okul arasında keskin nefret sınırları çizmişti. İmam Ebu’l-Hasen el-Eş’arî ise tam da iki okul arasında nefretin keskinleştiği bu dönemde Ehl-i sünnetin görüşlerine tutunup, Mutezile ve Mücessime’nin görüşlerini dışlayarak ortaya çıkmış, akıl ve nakil taassubunda orta yolu tutup, kabul edilebilir olan her türlü araştırma metodundan yararlanmıştı. Fakat ortam bundan sonra da sükunet bulmamış hatta çoğu zaman çalkantılı bir hal almıştır. Sükunetin sağlanabilmesi adına münazaralar tertip edilmiş, kitaplar yazılmış, siyasiler olaylara müdahele etmiş neticede ancak Eş’arîliğin son dönemlerinde sükunet tesis edilebilmiştir.[25] Maverünnehr bölgesindeki siyasî ortam ise çalkantılı değildi. İtikadî fırkaların çoğu Ehl-i sünnet itikadı üzereydi ve hepsi fıkıhta Hanefî mezhebine bağlıydı. Bölgenin tamamı tam bir muvafakat içindeydi. Bu tutumlarının bir neticesi olarak da Mutezile ve Eş’arîyye arasında orta bir yol tuttular. Bu durum, gerek Mâtürîdilerin gerekse Eş’arîlerin görüşleri ile akıl ve nakle olan yaklaşımlarına da yansıdı.[26] Bu yansıma şöyle bir tablo içinde gösterilebilir:

Mu’tezile	Mâtürîdîyye	Eş’arîyye	Ehl-i Hadis
Akıl			Nakil

24 Muhammed Ebu Zehra, **a.g.e**, I/198.
25 Ahmed Emin **a.g.e**, IV/770.
26 Belkâsım el-Ğâlî, **Ebû Mansur el-Mâturidî Hayatuhu ve Ârâuhu’l-akidiyye**, Dâru’t-Türkî li’n-Neşr, Tunus, m. 1989, s. 74.

4- Her iki Mezhep İmamının Yetiştiği Ortam

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî Mu'tezilî olarak yetişti, büyük Mu'tezile imamlarından dersler aldı, mezheplerinde "imam" olacak şekilde onlar nazarında münazara mertebelerinin en yüksek noktalarına çıktı, kırk yıl Mu'tezilî olarak kaldı, uzun müddet Mu'tezili usulü sorgulayıp, aklı kendisini inkâr edince Ehl-i sünnet görüşüne döndü. Tabi Ebu'l-Hasen el-Eş'arî bu noktada durmakla yetinmedi; Mu'tezilî usul ve konularına olan hâkimiyeti ve zekâsının da yardımıyla hocası Cübbâî ile münazaraya girişti ve onu susturdu.

Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin ise bütün hocaları Ehl-i sünnetakidesi ve Hanefî mezhebi üzerine olan kimselerdi. Nitekim O, Ebû Hanife'nin kelâma dair bazı kitaplarını rivayet etmiş ve kelâmî mezhebini de bu görüşler üzerine bina etmiştir.[27] Diğer fırkalara yaptığı reddiyeler ise Maveraünnehr bölgesinde bulunan fırkaların görüşlerine dair olan bilgisi ve onlarla yaptığı münazaralardan ibarettir. Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinden herbirinin Ehl-i sünnet dışı görüşlerle aralarındaki mesafe bu yüzden birbirinden farklıdır. Nitekim bu farklılık ihtilaflı meselelerin inceliklerinde de muhaliflere cevap verme metotlarında da kendini göstermektedir. Örneğin Ebu'l-Hasen el-Eş'arî Ehli sünnet muhaliflerinin içinden çıkmış olması ve onların meselelerindeki ince noktalara nüfuz etmiş olması gibi sebeplerle onlara karşı muhalefeti daha şiddetli olmuş, bu da onlarla arasındaki mesafenin daha uzak olmasına sebebi kabul edilmiştir. Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin ise muhaliflerine cevap verirken çıkış noktası kendi görüşleri olduğu için daha mutedil bir noktada yani Eş'arîyye ve Mu'tezile arasında durmuştur.

5- Her İki Mezhebin Yayıldığı Bölgeler

Eş'arî mezhebi Irak, Şam, Hicaz, Doğu Asya, Mısır, Mağrib ve Endülüs gibi ülkelerde hâkimken; Mâtürîdî mezhebi daha çok Türklerin yaşadığı topraklar, Maveraünnehr bölgesi, Hindistan, Pakistan, Afganistan ve Çin gibi ülkelerde hâkimdir. Bu coğrafî dağılımın ve çeşitliliğin her iki mezhebin yapısında ve görüş

---

[27] Kevserî, **a.g.e**, s. 23.

ayrılıklarında büyük bir etkisi bulunmaktadır.[28] Bu farklılıklar ise söz konusu toplumlarla ilgili bazı etkenler sebebiyledir:

-İlmî ve sosyal gelişmişliğin hacmi

-Felsefî, kelâmî ve fıkhî okulların yaygınlığı

-Toplumsal düzen ve disiplin

-Siyasî ve ekonomik durum

-Siyasî ve fikrî özgürlük

6- Fıkhî ve Usûlî Mezheplerin Her Mezhep Üzerindeki Etkisi

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de Ebû Mansûr el- Mâtürîdî de eşsiz birer fakih, usulcü ve mütekellim idiler. Nitekim gerek kitapları gerekse onlardan nakledilenler bunun şahitleridir. Ayrıca Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin usûl ve fıkıh açısından halis bir Hanefî olduğu halde İmam Eş'arî'nin fıkhının kendisini cezbettiği de bilinmektedir. Racih olan görüş ise onun fakih, usülcü ve müctehid olduğudur. İki imamın arasındaki kelâmî görüş farklılıklarında en büyük etkenin bu olduğunda ise hiç şüphe yoktur, zira kelâm ilmi ile fıkıh usulünü birbirinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. İşte bu durum, Hanefîlerin Mâtürîdîliğe, Şâfilerin ve Mâlikilerin ise Eş'arîliğe meyledİş sebebini açıklar.[29]

1.3.2. İki Mezhep Arasındaki Görüş Ayrılıklarının Ehl-i Sünnet Kelâmına Etkisi

1. Ehl-i sünnetKelâmı Ehl-i Hadis ve Mütekellimler şeklinde iki ana akıma ayrılmış, Mütekellimler de kendi aralarında Eş'arî ve Mâtürîdî olarak iki akıma ayrılmıştır.

2. Eş'arî ve Mâtürîdî'lerin delil ve görüş açısından birbirinden farklı olan bazı meseleleri öne çıkmıştır.

3. İki mezhebin imamları arasında bazı münazaralar tertip edilmiş, Eş'arî ve Mâtürîdiler arasındaki ihtilaflı meseleleri ve bu hususta öne sürdükleri delilleri konu

---

[28] Bkz; Zahid el-Kevserî'nin (ö.h.1371), ***Tebyînü Kizbi'l-Müfteri fi Mâ Nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*** adlı eser için yazdığı mukaddime ss. 15-16

[29] Bkz; Zahid el-Kevserî'nin (ö.h.1371), ***Tebyînü Kizbi'l-Müfteri fi mâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*** adlı eser için yazdığı mukaddime s. 16; Ahmed Emin **a.g.e**, IV/785.

edinen müstakil eserler kaleme alınmış, hatta İslâmî ilim geleneğinde mezhepler arası karşılaştırmalı fıkıh eserleri gibi bu dal da karşılaştırmalı kelâm şeklinde temel bir dal halini almıştır.

4. Aralarındaki ihtilaflı konuların tartışılması iki mezhebin birbirine yakınlaşmasına sebep oldu, zira işin başında bu mezhepler birbirini Ehl-i sünnet dışında görmekteydi. İhtilaflı meselelerin tartışılması ve bu hususta müstakil eserlerin kaleme alınması sonucu her iki mezhep de hem lafzî hem manevi ihtilafların birbirlerini Ehl-i sünnet dışında görmelerini gerektirmediğini fark etti.[30]

5. Bu ihtilaflı noktaların belirlenip tartışılması, söz konusu iki mezhep ve muhalif oldukları diğer mezhepler arasındaki farklılıkların açıklanmasına önemli bir katkı sundu; bu ilmî faaliyet sonucu bir fırkayı ümmet dışı görmeyi gerektiren aslî konular ile ümmet dışı görmeyi gerektirmeyen fer'î konular birbirinden ayrılmış oldu.

6. Bu ihtilaflı noktaların belirlenip tartışılması her iki mezhebin aynı ışıktan faydalandığını, binaenaleyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile Ebû Mansûr el- Mâtürîdî ne ilim aldıkları hoca açısından ne de şahsen birbirleriyle buluşmadıkları ve her iki mezhep birbirinden uzak bölgelerde yayılmasına rağmen aralarında aslî konular açısından herhangi bir ihtilafın bulunmadığı ortaya çıkmıştır.

7. Bu ihtilaflar, asli kurallara dikkat etmekle birlikte fer'î meselelerde içtihat yapmanın mümkün olduğunu gösterir. Aslî kurallara dikkat etmenin gerekliliği ise bu noktada yapılacak hatanın insanı küfür ve bid'ate düşürmesinden dolayıdır.

8. Bu ihtilaflar Eş'arîleri Ehl-i Hadis ile Mâtürîdiler arasında bir yere, Mâtürîdilerî ise Eş'arîler ile Mutezile arasında bir yere konumlandırmıştır.[31]

1.3.3. Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki İhtilafın Aşamaları

İki Mezhebin Ortaya Çıkışı ve Henüz Belirgin Olmadıkları Aşamasında Eş'arî mezhebinin kurucusu İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî h. III. yüzyılda Irak'ın Basra kentinde, Mâtürîdî mezhebinin kurucusu İmam Ebû Mansur el- Mâtürîdî de yine aynı yüzyıl içinde Maveraünnehr bölgesinde bulunan Semerkant'ta yaşamıştır. Bu dönemde Irak, Mu'tezile cephesi ile Ehl-i Hadis ve Fukaha cephesi arasındaki şiddetli mücadelenin merkezi iken, Semerkant bu çatışma merkezinden uzak kalmıştır, fakat

---

[30] el-Makrizî Takıyuddîn, **a.g.e**, IV/193; el-Beyâzî Kemaleddîn Ahmed, ***İşâratu'l-merâm min ibârâtu'l-İmâm***, Pakistan, bsk. 1, h. 1425 / m. 2004, s. 23.
[31] Belkâsım el-Ğâlî, **a.g.e**, s. 74.

bu tartışmanın tamamen dışında da olmamıştır, zira Maveraünnehr bölgesinde bulunan Mutezilîler Irak Mutezilesinin görüş ve delillerini bu bölgeye taşımışlardır.[32]

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile Ebû Mansûr el- Mâtürîdî ne ilim aldıkları hocalar cihetinden ne de şahsen birbirleriyle buluşmuş olmalarına rağmen, her iki mezhebin ulaştıkları sonuçlar açısından aralarında büyük bir yakınlık olduğu görülmektedir. Bununla birlikte her iki mezhebe mensup müelliflerin yazdıkları kitap ve risalelerde birbirlerinden bahsetmedikleri, hatta kimi zaman birbirlerinin varlığından bile haberdar olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu yüzden Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin diğer İslamî fırkalara yaptığı reddiye ve münazaralardan bahsetmesine rağmen Mâtürîdî mezhebi hakkında böyle bir şey yapmadığı görülmektedir. Yine aynı durum Ebû Mansûr el- Mâtürîdî için de geçerlidir. Bu aşamada her iki mezhep de sadece kendisini Ehl-i sünnet ve Ehl-i Hak olarak görür.

Eş'arî ve Mâtürîdî Mezheplerinin Belirginleştiği ve Aralarındaki İhtilafların Kök Saldığı Aşamasında ise bu dönem her iki mezhebin birbirinden haberdar olmaya başladığı ve hakkı kendisine, yanlışı ise diğerine nispet ettiği dönemdir. Nitekim bu husus Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn* eser isimleri italik yazılmalı adlı eserinde de kendini şöyle gösterir: "*Şafiî'nin ashabı Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşlerine muvafık olarak birçok eser yazmıştır, fakat Ehl-i sünnetolan ashabımız bazı meselelerde Eş'arî'nin hatalı olduğunu ortaya koymaktadır…*"

Eş'arîler ve Mâtürîdiler arasındaki tedvin edilmiş ilk direk sürtüşme, Râzî ile Nureddin es-Sâbûnî arasındaki münazaradır. Râzî'nin aktardığına göre bu münazara esnasında her iki imam da karşı fırkayı cehaletle itham etmiştir. Örneğin Sâbûnî hac dönüşü Buhâra'da okuduğu hutbede şöyle demiştir: "*Ey insanlar bu beldeden Mekke'ye gittim ve döndüm, fakat gözüm insan diyebileceğim tek bir kimseye bile ilişmedi, zira onlar idrak ve anlayıştan son derece uzak kimselerdi.*" Râzî ise Sâbûnî hakkında: "Bu kelâmı o beyinsiz adama tevcih edince sarsıldı ve susup kaldı, bana cevap bile veremedi" demiştir.

Bu aşamada iki mezhep arasındaki ihtilaflara dair müstakil eserler kaleme alınmış değildi. Bu ihtilaflar söz konusu mezheplerin kitaplarında muhaliflere cevap verirken

---

[32] Muhammed Ebu Zehra, **a.g.e**, I/198

sadece kısmi olarak geçmekte hatta çoğu zaman muhalif görüşün ait olduğu mezhep ya da kişi zikredilmeksizin sadece cevap vermekle yetinilmiştir. Örneğin Bakıllânî *Temhîdü'd-delâil ve Telhîsu'l-evâil* adlı kitabında Mâtürîdilere ya da başka muhaliflere cevap verirken "*Şayet şöyle denilecek olursa*" ya da "*Şayet biri şöyle* diyecek olursa" şeklinde bir üslup kullanır.

Eş'arî ve Mâtürîdî Mezheplerinin İç İçe Geçtiği ve Eşârî'liğin Baskın Olduğu Aşamaya gelince Ehl-i sünnetkelâmının Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin iç içe geçtiği aşamaya gelmesinde çeşitli siyasî ve fikrî faktörlerin katkısı bulunmaktadır.

Siyasî faktör, Selçuklu Devleti'nin yapmış olduğu idari düzenlemelerin niteliğinden kaynaklanmaktadır; zira Selçuklu Devleti'de vezir tayini, devletin resmi mezhebi olan Hanefîlik değil, ülkedeki en yaygın mezhep dikkate alınarak yapılmaktaydı. Bu ise o dönemde fitnelerin çoğuna devletler ve halklar arasında yaşanan mezhepsel ve fikri farklılıkların sebep oluşunun anlaşılmasından sonra, halkların bağlılığını ve sevgisini kazanma hedefine yönelik bir politikadır. Nitekim Selçuklu Devleti'nin benimsediği bu hoşgörü politikası, Şafii ve Eş'arî olan Vezir Nizamülmülk'e, Bağdat, İsfehân, Tûs, Belh ve Herât'ta, Nizamiye Medreselerini kurmasının da önünü açmıştır. Selçuklu Devletinin benimsediği bu politikanın bir yansıması da Nizamiye Medreselerinin Ehl-i sünnetkelâmına mensup bu iki mezhebi birbirine yaklaştırmadaki bariz rolüdür.

Bu hoşgörü politikası Osmanlı döneminde de aynen devam etmiştir; Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi Hanefî- Mâtürîdî olmasına rağmen medreselerde Eş'arî kelâmı okutulmuş, bu da Mâtürîdîlik ile olan bağın sadece isim bazında kalmasına sebep olmuştur.

Bu dönemde diğerlerinden ayrılan en bariz husus ise, iki mezhep arasındaki iç içe geçmişliğin aksine müstakil olarak kaleme alınan Mâtürîdî kelâmına dair bazı eserlerdir. Bu eserlerin en meşhuru, Necmüddin Ömer en-Nesefi'ye (ö.577) ait *el-Akaidü'n-Nesefiyye* ve onun en önemli şerhi olan Sa'düddin et-Teftâzânî'ye (ö.577) ait *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye* adlı kitaplardır. Bütün Osmanlı medreselerinde bu kitaplar okutulmaya başlanmış ve âlimler bu iki kitap üzerine haşiye ve şerhler yazmışlardır.

Bu dönemin karakteri hakkında bize ışık tutacak en önemli eser Kemalüddîn İbn Hümâm es-Sivâsî'ye (ö.861) ait *el-Müsâyere* adlı kitaptır. İbn Hümâm bu kitabı Gazzâlî'ye ait *er-Risâletü'l-Kudsiyye*'nin minvalinde kaleme almış, konuları onun ayırdığı şekilde baplara ayırmış, kitabın bahislerinde ondan yola çıkmış, Mâtürîdilerin görüşlerini savunmamış, kendisini Mâtürîdîlere nisbet etmemiş, Mâtürîdilerin görüşlerini kitabın sadece üç yerinde aktarmasına rağmen, Eş'arîlerin görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Daha sonra ise Kemalüddîn b. Ebî Şerîf el-Makdisî el-Eş'arî (ö.906) *el-Müsâyere'*yi şerh etmiş ve şerhine el-*Müsâmere* adını vermiştir.

Ama İhtilaflı Konuların Yerleştiği ve Mâtürîdî Mezhebinin Soyutlandığı Aşamasında Ehl-i sünnetkelâm edebiyatında Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin iç içe geçtiği dönemin ardından iki mezhebin de meselelerini birbirinden soyutlaması gerekti. Bunun üzerine, her iki mezhebe mensup bilginler müstakil olarak ya da kitapların alt başlıklarda meseleleri açıklığa kavuşturup, ihtilaflı noktaları açıklamaya girişti. Bu girişimi ilk başlatan Tacüddîn es-Sübkî (ö.771) *Tabâkâtü'ş-şâfiiyyeti'l-kübrâ* adlı kitabında "*Kasidetü'n-nûniye*" adı altında on üç ihtilaflı mesele zikretmiş, ondan sonra İmam el-Beyâzî (ö.1098) *İşâratü'l-merâm min ibârâtü'l-İmam* adlı kitabında bu meseleleri elliye çıkarmış, ondan sonra ise Muhammed b. Velî b. Rasûl el-Kırşehirî (ö.1098) *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâirâ ve'l-Mâtürîdîyye* adlı kitabında bu meseleleri altmış yediye çıkararak müstakil bir şekilde ele almıştır.

Bu dönemde Mâtürîdî mezhebine mensup birçok müellif Eş'arî kelâmının Mâtürîdî kelâmı üzerindeki hâkimiyetini fark ettiklerinden Eş'arî akidesinden soyutlanmış bir şekilde Mâtürîdî akaidini açıklayan eserler kaleme almıştır. el-Beyâzî'nin (ö.1098) *İşâratü'l-merâm min ibârâtü'l-İmam*ı, Muhammed b. Velî b. Rasûl el-Kırşehirî'nin (ö.1165) *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâirâ ve'l-Mâtürîdîyye*'si, İsmail Hakkı el-İzmîrî'nin *Yeni İlm-i Kelâm*'ı bunlara örnek olarak verilebilir.

1.3.4. İhtilafların niteliği hakkında âlimlerin görüşleri

Ahmed Emin, Muhammed Abduh, "bütün ihtilaflı meselelerin lafzî olduğunu", İsmail Hakkı el-İzmîrî, es-Sübkî ve Muhammed Zâhid el-Kevserî, "ihtilaflı meselelerin bir kısmı manevi olmakla birlikte çoğunun lafzi olduğunu", el-Beyâzî,

Muhammed b. Velî b. Rasûl el-Kırşehirî, “ihtilaflı meselelerin bir kısmı lafzî olmakla birlikte çoğunun manevi olduğunu, fakat bu ihtilaflar özsel ya da birbirini ümmet dışında görecek seviyede olmadığını.”, Muhammed Ebû Zehra ise “ihtilaflı meselelerin tümünün manevi olup bunun sebebinin ise düşünme metodundaki farklılık olduğunu” söyler.

1.4. İki Mezhep Arasındaki İhtilaflar Hakkında Yazılmış Kitaplar

1. El-Kasîdetü’n-Nûnîye

Kasidenin yazarı Tacüddîn es-Sübkî’dir. (ö.771) Bu eser, Kral Suud Üniversitesinde (4/6208) numaralı yazma eser olarak muhafaza edilmektedir. Bu kaside aynı müellifin *Tabâkâtü’ş-şafiiyyeti’l-kübrâ* adlı kitabının “Ebu’l-Hasen el-Eş’arî” başlığı altında da zikredilmektedir. Söz konusu kaside şöyle başlar:

الورد خدك صيغ من إنسان   أم في الخدود شقائق النعمان

Kaside 144 beyitten meydana gelmektedir. Sübkî, bu kasidede iki mezhep arasındaki ihtilaflı meseleleri bir araya getirmiştir. Ona göre ihtilaflı meselelerin sayısı on üç olup, bunların altısı manevî geri kalanı ise lafzidir. Bu altı manevi ihtilafın hiçbiri birbirlerini tekfir etmeyi ya da Ehl-i sünnet dışı görmeyi gerektiren türden değildir.

2. Şerhu’l-Kasîdetü’n-Nûnîye/Uyûnü’l-Hikemi’l-Bediiyye

Bu şerhin yazarı, Nuruddîn Muhammed b. et-Tayyib eş-Şîrâzîdir. Söz konusu kitap (1916) numaralı yazma eser olarak Dâru’l-Mektebetü’l-Mısriyye’de, (9197) numaralı yazma eser olarak Tunus Ulusal Kütüphanesinde bulunmaktadır. Müellif bu kitapta Sübkî’nin *Kasidetü’n-nûniye* adlı eserini şerh etmiş, kitabını Kaside’de zikredilen âlimlerin biyografisiyle sonlandırmış, fakat Ebû Mansûr el- Mâtürîdî’nin biyografisine değil de sadece “Hanefîlerden Ebû Mansûr el- Mâtürîdî’nin tercihi budur” diyerek sadece görüşlerine yer vermekle yetinmiştir.

3. Mesâilü’l-İhtilaf Beyne’l-Eşâira Ve’l-Mâtürîdiyye

Bu kitap İbn Kemal Paşa olarak da bilinen Ahmed b. Süleyman (ö.940) tarafından yazılmış[33]. Ahmed b. Süleyman muhtasar bir risale olan bu çalışmasında Eş’arîler ile

[33] 2011/1432 yılında Dâru’l-Feth tarafından Ürdün’de basılmıştır.

Mâtürîdîler arasındaki on iki ihtilaflı meseleyi bir araya getirmiş, delillerini zikretmeksizin sadece iki mezhebe ait görüşlere yer vermekle yetinmiştir. Daha sonra ise Said Fûde bu kitabı şerh ederek; lafzî ve manevî ihtilafları birbirinden ayırmış, her iki mezhebin delillerine yer vermiş, ihtilafların derecesini ve sebeplerini açıklamıştır.

4. Nazmü'l-Ferâid Ve Cem'u'l-Fevâid

Bu kitabın yazarı Şeyhzâde Abdürrahim b Ali'dir (ö.944)[34], Müellif bu kitapta Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki kırk ihtilaflı meseleyi her iki mezhebin delillerini de aktarmak suretiyle bir araya getirmiştir. Müellif önce Matûridîlerin, ardından Eş'arîlerin görüşlerini, bunun ardından da önce Matûridîlerin, ardından Eş'arîlerin delillerini zikredip ve kitabın sonunda da Eş'arîleri nakzedip Mâtürîdilerin görüşlerini takviye etmek suretiyle son derece özgün bir metot benimsemiştir.

5. Mümeyyizetü Mezhebi'l-Mâtürîdiyye Ani'l-Mezâhibi'l-Ğayriyye

Kadızâde Muhammed el-İsbîrî (ö.990) tarafından yazılan bu kitap (2492) numaralı yazma eser olarak Belin Kütüphanesinde bulunmaktadır. Müellif bu kitapta kulların fillerini Mâtürîdilere göre "İhtiyar" Eşârilere göre "Kesb" şeklinde taksim edip Cebriyye ve Kaderiye Mezheplerinin de görüşlerini açıklamıştır.

6. Kurretü'l-Ayn Fî Cem'i'l-Beyn / Et-Tevfîk Beyne'l-Eşâira Ve'l-Mâtürîdiyye

Ebu Zekeriyye Yahya b. Muhammed eş-Şâvî (ö.1096) tarafından yazılan bu kitap (32624/2707) numaralı yazma eser olarak Ezher Kütüphanesinde bulunmaktadır. Müellif bu kitapta Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki 20 ihtilaflı meseleyi bir araya getirmiştir.

7. Risâletün Fi'l-Hilâfi Beyne'l-Eşâira Ve'l-Mâtürîdiyye

Muhammed b. Muhammed b. Şeref el-Halîlî (ö.1147) tarafından yazılan bu kitap (3605/215) numaralı yazma eser olarak Ezher Kütüphanesinde bulunmaktadır.

8. el-Mesâlikü fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-hükemâi ve'l-mütekellimine ve'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye

---

[34] h. 1317'de Mısır'da basılmıştır.

Abdullah b. Osman (ö.1150) tarafından yazılan bu kitap[35], kitap mukaddime üç mukabele ve hatimeden meydana gelmektedir. Müellif ilk mukabeleyi felsefeciler ve mütekellimlere, ikinci mukabeleyi Mu'tezile ve Eş'arîler'e, üçüncü mukabeleyi ise Eş'arîler ve Mâtürîdiler'e tahsis etmiştir. Her mukabeleyi de birinci fırkanın diğerinden ayrıldığı, ikinci fırkanın birinci fırkadan ayrıldığı ve her iki fırkanın ittifak ettikleri görüşler şeklinde üç kısma ayırmıştır. Müellifin bir diğer metodu da ihtilaflı meseleleri şerh etmeden aktarması ve görüşlerin âlimlere isnadının sıhhatini takip etmesidir.

9. El-Mesâilü'l-Hilâfiyye Beyne'l-Eşâira Ve'l-Mâtürîdiyye

Muhammed b. Veli b. Rasul el-Kırşehîrî el-İzmîrî (ö.1165) tarafından yazılan bu kitap, müellifin kelâm ilmine dair yazdığı muhtasar metnin şerhi olup alanında eşsiz eserlerdendir. Müellif bu kitapta filozofların tutarsızlıklarını ortaya koyarcasına Eşarilerle Mâtürîdiler arasında ihtilafa konu olan altmış yedi meseleyi bir araya getirmiş ve böylece kitap alanında daha önce kimsenin dengini yapamadığı bir muhteva ve metoda sahip olmuştur. iskelâmına dair yazılan kitapların felsefeyle ve Eş'arîlerin kurallarıyla dolu oluşunu tenkit etmiş ve birçok yerde Eş'arîlerin görüşlerine yer verip onlara reddiye de bulunmuştur. Bu da müellifin kelâm melekesinin gücünü ve bu alana olan hâkimiyetini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Ayrıca müellif gerek Mu'tezîlilere gerek filozoflara gerekse başka fırkalara da cevaplar vermiştir.

10. Nazmü'l-Ferâid Fî Tehzîbi'l-Akâid

Müellif bu kitapta kulların fiillerinin yaratılışını, özellikle de ihtiyar-ı cüz-i meselesini tartışır. Eser mukaddime, "Üç Düğüm" ve hatimeden oluşmaktadır. Mukaddime "ihtiyar"ın tarifi ve tartışmanın mahalli hakkındadır. "İlk Düğüm"de meşhur mezheplerin ayrımı ile Cebriyye ve Kaderiyye'nin batıl olduğu ortaya konulmaya çalışılır, "İkinci Düğüm"de ihtiyar-ı cüz'i'nin mahluk olup olmadığı tartışılır, "Üçüncü Düğüm"de "Kesb" konusu ve Eş'arîler'le Mâtürîdîlerin bu konudaki ihtilafları ele alınır, hatimede ise kaza, kader ve şâkî ile sâidin durumu açıklanır.

[35] Dâru Sâdır tarafından Beyrut'ta İrşad Kitabevi tarafından da 2007 yılında İstanbul'da basılmıştır.

11. Er-Ravzatü'l-Behiyye Fî Mâ Beyne'l-Eşâira Ve'l-Mâtürîdiyye

"Ebû Azbe" olarak şöhret bulmuş olan el-Hasen b. Abdülmusin (ö.1225) tarafından yazılmış olan bu kitap[36]. kitap mukaddime, iki fasıl ve hatimeden oluşmaktadır. Mukaddimede Ehl-i sünnetin iki imamı ve onların görüşlerini benimseyenler hakkında konuşulur. İlk fasılda yedi lafzî ihtilaf, ikinci fasılda ise altı manevi ihtilaf ele alınır ve iki imama nispet edilen, fakat ikisinden birine aidiyeti sabit olmayan makaleler aktarılır. Ayrıca müellife göre iki mezhep arasındaki ihtilaflar cüz'î ve fer'î meseleler hakkındadır.

12. El-Ikdü'l-Cevherî Fi'l-Farki Beyne'l-Mâtürîdiyyi Ve'l-Eş'arîyyi

Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin en-Nakşibendî (ö.1242) tarafından yazılan bu kitap (325) numaralı yazma eser olarak Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye'de, (2092) numaralı yazma eser olarak Princeton Üniversitesinde, (24) numaralı yazma eser olarak da Medine'deki Arif Hikmet Kütüphanesinde bulunmaktadır. Söz konusu eser irade-i cüz'iyye'nin ve kulun ihtiyarî fiillerinin sabit olduğunu konu edinen küçük bir risaledir.

13. Tuhfetü Ğarîbü'l-Vatan Fî Nusreti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen

Hasen b. Muhammed el-Attar eş-Şafiî (ö.1250) tarafından yazılan bu risale (22016) numaralı yazma eser olarak ez-Zâhiriyye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Müellif bu risalede Eş'arîlere göre kuldaki kulun tesirini tartışır. Bunu da el-Hâdimî'nin *Şerhu't-Tarikatü'l-Muhammediyye* ki görüşlerine reddiye olarak yapar. Çünkü müellif Rumeli'ye gidip daha sonra İstanbul'a döndüğü seyahat esnasında yazmış, Şeyhulislâm Arapzâde de bu kitaptan haberdar olunca söz konusu kitaba bir takriz yazmıştır. Daha sonra kitabı Şam'a götürdüğünde ayrıca Halveti Şeyhi Ömer el-Yâfî de bu kitaba takriz yazmıştır.

14. El-Menhelü's-Seyyâl

Abdülhhafız b. Ali el-Mâlikî es-Saîdî el-Ezherî (ö.1303) tarafından yazılan bu kitap[37]. Kitapta Eş'arî'ler ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilaflı konular ele alınmıştır.

---

[36] Dâru'l-Meârif tarafından h. 1332'de Haydarâbâd'da basılmıştır.

[37] Seyyid Kisrevî'nin tahkiki ve Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye'nin neşri ile 2008 yılında Lübnan'da basılmıştır.

Müellif yedi konu olarak belirlediği bu meselelerin fer'i ve çoğunun da lafzî olduğu görüşündedir.

15. Risâletün Fi'l-Fark Beyne'l-Eş'arîyye Ve'l-Mâtürîdiyye

Ömer el-Hâtıfî el-Fârukî tarafından yazılan bu kitap[38]. Kitapta "hâl" ve "hüsün-kubuh" hakkındaki ihtilaflara yer verildikten sonra kader meselesi incelenip bu husustaki değişik görüşler aktarılmaktadır. Ayrıca Müellif bu kitapta kader, kudret, irade, kulların filleri ve salah-aslah konularını ele aldığı gibi, sadece Eş'arîlerle Mâtürîdîlerin ihtilaflarıyla yetinmeyip, Mu'tezile, sûfiyye ve felsefecilerin görüşlerine de yer vermiştir.

16. El-Mesâilü'l-Hilâfiyye Beyne'l-Eşâira Ve'l-Mâtürîdiyye

Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî tarafından yazılan bu kitap[39]. Kitapta öncelikle Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik tarif edilip lafzî ve manevî ihtilaflar açıklanır, sonra bu hususların tafsilatına girilir ve her iki fırkanın delilleri zikredilir.

17. Mesâilü'l-Hilâf Beyne'l-Eşâira Ve'l-Mâtürîdiyye

Tâha Hâlid es-Seyyid Ali es-Sâmirî tarafından yazılan bu kitap[40]. Müellife göre Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki ihtilafların hiçbiri onlardan birini ümmet dışına çıkaracak düzeyde değildir, aksine ikisi de akide ve düşünce yönünden aynı hedefe yani Ehl-i sünnet'e yönelmişlerdir, aralarındaki ihtilaflar ise konuya yaklaşım metotlarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

18. El-Kalâid Fî Tahrîri'l-Ferâid

İsa b. Abdullah el-Himyerî tarafından yazılan bu kitap[41]. Müellif bu kitapta Şeyhzâde'nin *Nazmü'l-ferâid ve Cem'u'l-fevâid* adlı kitabında tespit ettiği kırk ihtilaflı meseleyi inceler. Ona göre bu kırk meseledeki ihtilafların bazısı gereksiz tekellüf, bazısı lafzî, bazısı ise hakikidir. Müellif bu meseleleri incelerken kimi zaman tercihte bulunur, kimi zaman ise taassuba girmeden tenkit eder.

---

[38] Imad Hasan el-Merzûk ve Hüsamüddîn Zâmir'in tahkiki ve Mektebetü Bustânü'l-Ma'rife'nin neşri ile 2009'da basılmıştır.
[39] Dâru İbn Hazm tarafından 2003 yılında Lübnan'da basılmıştır.
[40] Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından 2006 yılında Lübnan'da basılmıştır.
[41] 2009 yılında basılmıştır.

1.5. Tahkik Edilen Kitap Işığnda iki Mezhep Arasındaki İhtilaflı Konular

1.5.1. Vücûd

1. **Eş'arîler**: "Arazın araz ile kaim olması muhaldir"

   Mâtürîdîler: "Arazın araz ile kaim olması câizdir"

   Açıklama: Eş'arîlere göre arazın araz ile kaim olması imkânsızdır, zira bir şeyin başka bir şey ile kaim oluşu o şeye tabi olarak tehayyüz sahibi olmasıdır. Arazlar ise kendi zatlarıyla tehayyüz sahibi olmadıklarından başka şeyler onlara tabi olarak tehayyüz sahibi olamazlar. Mâtürîdîler ise şöyle derler: Kaim olmak tehayyüzde tabi olmaksızın sıfatın tahsis edilmesidir, dolayısıyla iki arazdan biri diğerinin vasfı olabilir. Nitekim "Siyahlık kalıcıdır" önermesinde durum böyledir[42].

2. **Eş'arîler**: "Arazlar kalıcı değildir"

   Mâtürîdîler: "Arazlar kalıcıdır"

   Açıklama: Eş'arîlere göre arazlar kalıcı değildir, zira bir şeyin kalıcı olması o şeyin mevcudiyetine zaid olarak kendisinde var olan bir anlamdır. Buna göre bir şeyin bekası, zorunlu olarak o şeyin mahallinde olmaksızın o şey ile kaim olmasını gerektirir, arazın araz ile kaim oluşu ise muhaldir. Mâtürîdîler ise şöyle derler: Beka, yok olmaksızın varlığın devam etmesi demektir, bu ise onun itibari bir şey olduğunu yani zihin dışında bir şey olmadığını gösterir, böylece arazı beka ile nitelemek câiz olur[43].

3. **Eş'arîler**: "el-Vücub li zatihi, 'Allah'ın zâtı varlığını gerektirdiğinden bu varlık zattan ayrı bir şeydir' anlamına gelir."

   Mâtürîdîler: "el-Vücub li zatihi, 'Allah'ın zâtı varlığını gerektirdiğinden bu varlık zattan ayrı bir şey değildir.' anlamına gelir.

   Açıklama: Eş'arîlere göre "Allah'ın zatının varlığını gerektirmesi, varlığı ile zatı arasındaki nisbettir. Buna göre 'vücub' zatın aynı değildir, yani Allah zatının aynı olmayan bir varlık ile mevcuttur." Mâtürîdîlere göre ise "Allah'ın zatının varlığını gerektirmesinin anlamı: Yokluktan münezzeh olarak zatının tahakkuk etmesidir.

[42] Bkz; s.307.
[43] Bkz; s.307.

Böylece onun zatı vacib, bu vacib de zatın aynı olur, yani Allah zatının aynı olan bir varlıkla mevcut olur."

İki mezhep arasındaki bu ihtilafın lafzî olduğu anlaşılmaktadır. Aralarındaki fark ise Mâtürîdîlerin zat-vücud ayrımının tasavvurunu muhald, Eş'arîlerin ise mümkün görmeleridir[44].

4. **Eş'arîler**: "Vacib Teâlâ'nın vücudu mahiyetinden başkadır, aynı şey mümkinât için de geçerlidir."

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Mâtürîdîler: "Vacib Teâlâ'nın vücudu da mümkinâtın vücudu da mahiyetlerinin aynıdır"

Açıklama: Müellifin de dediği gibi, "bu ihtilaf lafzî değil, manevidir" ihtilafın mahallini açıklayacak olursak; "Eş'arîler vücûdu mahiyete zaid ferdleri arasında ise manevi müşterek olduğu görüşündeyken, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Mâtürîdîler ise vücûd ile mahiyetin aynı şey ve lafzî müşterek olduğu, zira mahiyetlerin zatlardan farklı bulunduğu görüşündedir." denilebilir[45].

5. **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî**: "İki başka şey, biri olmadığında diğerinin var olması sahih olan iki mevcuttur."

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: "İki başka şey, hariçte birinin diğerinden ayrılması sahih olan iki mevcuttur."

Eş'arîler: "İki başka şey, yer tutmada ya da yoklukta birbirlerinden ayrılmaları caiz olan iki mevcuttur."

Mâtürîdîler: "İki başka şey, tasavvurda olsa bile biri diğerinden ayrılması mümkün olan iki mevcuttur."

Açıklama: Müellife göre evceh olan, iki başka şey arasında zorunluluk ilişkisi (beraber bulunma zorunluluğu) olmadığı için birinin varlığı durumunda diğerinin yokluğunun caiz oluşu kast edilerek Eş'arî'nin tarifini tercih etmektir[46].

---

[44] Bkz; s.321.
[45] Bkz; s.323.
[46] Bkz; s.374.

6. **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî**: "İsim bazen müsemmanın aynıdır 'Allah' lafzında olduğu gibi, bazen de müsemmanın ğayrıdır, 'el-Hâlık' ve 'er-Râzık' lafızlarında olduğu gibi, bazen de ne aynı ne de ğayrı olur, 'el-Alîm' ve 'el-Kadîr' gibi"

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: "İsim mutlak olarak müsemmanın aynıdır"

Açıklama: İmam Eş'arî, "Allah" isminde "mutabık medlûlü" itibar ederek Allah lafzının, zatın kendisi olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre sıfat-ı meânîden "el-Hâlık" isminde "medlûl" "halk/yaratma" olduğu için bu isim Zât'ının gayrı, "el-Alîm" de ise "medlûl" ilim olduğu için bu isim ne Zât'ın aynı ne de ğayrıdır.

Mâtürîdîler ise, "mutlak mutabık medlûl"ü itibar etmişlerdir. Onlara göre "el-Hâlık"ın mutabık manası "yaratıcı olan Zat'tır" ki bu da müsemmanın aynı demektir[47].

1.5.2. İlim

7. **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî**: "Hislerin idrakleri ilim olarak kabul edilir"

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Cumhuru'l-Mütekellimîn: "Hislerin idrakleri ilim olarak kabul edilmez."

Açıklama: Hislerin idraklerinin ilim olarak kabul edilmesi örfe ve dile aykırıdır. Çünkü gerek örf, gerekse dil, hayvanları ilim sahibi olarak kabul etmez, bununla birlikte şu itirazlar da dile getirilebilir:

-Hayvanlar külliyat hakkında ilim sahibi olmasalar da cüziyyat hakkında ilim sahibidirler.

-Akıllı varlıklar ile hayvanlar arasında hislerin idrakleri açısından farklılık bulunur.

-Akıllı varlıkların hisleri ilim olarak kabul edilir, fakat hayvanlarınki ilim olarak kabul edilmez.

-Hislerin idraklerinden kasıt, aklın hisler yoluyla elde ettiği hislerdir, nitekim "Gerçekte müdrik olan akıldır, hisler sadece alettir" demişlerdir[48].

---

[47] Bkz; s.424.
[48] Bkz; s.199.

8. **Eş'arîler**: "İlim, zıddına ihtimal etmeyecek şekilde (malumda) ayrımı zorunlu kılan bir sıfattır"

İmam Mâtürîdî: "İlim, ilme sahip olan kişi için malumu apaçık bir şekilde ortaya koyan bir sıfattır."

Açıklama: İlim için yapılmış olan bu iki tarif, ilmin sıfat oluşu itibariyledir. İki tarif arasında ilmin maluma tealluk eden bir sıfat oluşu açısından herhangi bir farklılık söz konusu değildir, farklılığın söz konusu olduğu husus, ilmin mucibi ve gerektirdiği sonuç hakkındadır; Eş'arîlere ilmin mucibi, malumun, kendisiyle açıklığa ve ayrıma kavuştuğu şey iken, Mâtürîdîlere göre ilmin mucibi, malumun, kendisiyle açıklığa kavuştuğu şeydir.

İlim için yapılan bu iki tanım, cesaret gibi nefsânî; siyahlık, zan, şüphe, vehm, cehl-i mürekkeb ve taklid gibi nefsânî olmayan şeyleri tarif dışı bırakmış, hislerin idrakları, tasdikat ve yakîni tasavvuratı ise tarifin dışına çıkarmış, İmam Mâtürîdî'nin hislerin idraklerini ilim olarak kabul etmemesi tarifte probleme sebep olmuş, "*ilme sahip olan kişi için*" kaydı ile hayvanların idrakleri tarif dışına çıkarılarak problem giderilmiştir[49].

9. **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî**: "Akıl bazı zaruriyatı bilmektir"

Pezdevî ve Serahsî: "Akıl hislerin idrakının sonuçlandığı noktada yolu aydınlatan bir nurdur. Allah'ın tevfiki ile bu nuru tefekkür ederek nefsi-i nâtıkaya matlûb görünür"

Açıklama: Akıl, nefs-i nâtıkânın kendisiyle ilim ve idrakleri elde ettiği bir güç olup, dört mertebesi bulunmaktadır. Birincisi küçük çocuklarda bulunan heyûlî akıldır. İkincisi meleke olan akıldır. "Teklif"in sebebi olan bu akıl bazı zarûriyyâtı bilmek ve bu zaruriyattan nazariyâtı elde etmek için nefsin kabiliyetinin olmasıdır. Üçüncüsü bi'l-fiil akıldır. Bu akıl zarûrîyattan nazariyatı istinbat etme melekesidir. Dördüncüsü ise müstefad akıldır. Kişi bu akıl sayesinde, zihninden yok olmayacak şekilde nazariyâta hâkim olur. İmam Eş'arî'nin tarifinin ikinci mertebeyi karşıladığı

[49] Bkz; s.197.

anlaşılmaktadır. Muhtemelen imam teklif sebebi olan akıl mertebesini açıklamak istemiş olmalıdır[50].

10. **Eş'arîler ve Mâtürîdîler** isimlerin müsemmalara delaletiyle, lafızların manalara delaletinin, aralarındaki münasebet değil vaz' sebebiyle olduğu, vaz'ı yapanın da Allah olduğu ve daha sonra bunları kullara talim ettiği hususlarında **ittifak halindedirler,** fakat **ihtilaf** ettikleri nokta talimin vasıtasıdır.

Eş'arîler: "(Talim) Âdem (a.s.)'a vahiy edilerek ya da sesler herhangi bir cisimde yaratılıp kullara işittirilerek ya da onlardan birinde zaruri bir bilgi yaratılarak gerçekleşmiştir." (Eş'arîlerin katında en seçkin görüş birinci şıktaki görüştür.)

Mâtürîdîler: "(Talim) Âdem (a.s.)'ın kalbine 'şu lafız şu manaya delâlet eder' şeklinde bir ilhamın verilmesinden başka bir şekilde olmamıştır. Bu talimde herhangi bir lafzı işittirme bulunmamaktadır. Tevcih ve ilim sebepleri bir arada bulunduğu için bu, istidlâlî ilim demektir grubuna girer, çünkü zaruri ilimde bu sebepler bulunmaz."

Açıklama: Eş'arîlere göre lafızların manalara delaleti ile isimlerin müsemmalara delaletindeki öğretme vasıtası vahiydir, zira Allah'ın kullara talimindeki mutad şekil budur, ayrıca ayette "Allah Adem'e bütün isimleri öğretti" buyrulmaktadır. Bu ayetteki isimlerden kasıt ise manalara isim, fiil ve harf olarak delalet lafızlardır. Mâtürîdîlere göre ise, talimin vasıtası mutad olmayan bir cisimde seslerin yaratılmasıdır. Bu talimin vasıtası zarûrî ilim değildir, zira zarûrî ilmin vasıtası bedihiyyât ya da hislerdir. Şayet talimin vasıtası bu olmuş olsaydı melekler de Âdem (a.s.) gibi bu isimlerin anlamlarını bilirlerdi. Çünkü bedihiyyât ve havâs-ı selime açısından Âdem (a.s.) ile melekler arasında herhangi bir fark yoktu. Vahiy yolu da yine talimin vasıtalarından olamaz, çünkü vahiy meleğin nüzûlü ile gerçekleşen bir durumdur, Allah (c.c.) ise vahiy meleği dâhil bu isimleri Âdem (a.s.)'dan önce başka hiç kimseye öğretmemişti. Çünkü ayette "bu isimlerin anlamlarını söyleyin" buyrulmaktadır. Bu durumda ise geriye sadece ilham kalır[51].

11. **Eş'arîler**: "Ahirette Allah'ın görülmesinin aklen caiz oluşunun dayanağı akıldır."

---

[50] Bkz; s.216.
[51] Bkz; s.426.

Mâtürîdîler: "Ahirette Allah'ın görülmesinin aklen caiz oluşunun dayanağı nakildir."

Açıklama: Mâtürîdîler ru'yetin aklen caiz oluşu için "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.' dedi*." ayeti ile istidlalde bulunur. Bu ayetteki istidlal ise iki açıdandır. Birincisi: Mümkün olmasa bile Mûsâ (a.s.)'ın ru'yet talebinde bulunması, ikincisi ise Allah (c.c.)'ın ru'yeti, dağın yerinde durabilmesine bağlı kılmasıdır. Dağın yerinde durabilmesi haddi zatında mümkün bir şeydir, dolayısıyla mümküne bağlı kılınan şey de mümkün olur.

Eş'arîlerin istidlal şekli ise şöyledir: Biz cevher ve arazları görebilmekteyiz, ru'yetin sıhhati ise ikisi arasında müşterek bir illeti zorunlu kılar. Bu müşterek illet ise, ya "vücûd" ya "hudûs" ya da "imkân"dır. Son iki şık batıldır, geriye bir tek birinci şık kalır, bu ise Vâcib Teâlâ ile diğer görünenler arasında müşterektir, buna göre Allah'ın görülmesi de diğer varlıkların görülmesi gibi akla uygundur[52].

12. **Gazzâlî ve İmamü'l-Haremeyn**: "Allah'ın hakikatini bilmenin cevazı mümtenidir"

    Cumhuru'l-Mütekellimîn: "Allah'ın hakikatini bilmek caizdir"

Açıklama: Birinci fırka şöyle istidlalde bulunmuştur: Ma'kûlat ya bedîhîdir, -ki Allah'ın zatı bedîhî değildir- ya da nazarîdir. Nazarî olan ma'kûlat ise ya künhü ifade etmeyen "resm" ya da terkîbi gerektiren "hadd"ir, terkîb ise Allah (c.c.) hakkında muhaldir. İkinci fırkanın delili ise şudur: Künhü idrak etmek bedihiyyât ve hadd ile sınırlı değildir, zira Allah (c.c.)'ın, zatının künhüne dair zarûrî bilgiyi herhangi bir şahısta, o şahsın hiçbir nazarî faaliyete girişmesine gerek kalmadan yaratması mümkündür[53].

[52] Bkz; s.428.
[53] Bkz; s.436.

13. **Eş'arîlerin Cumhûru**: "Allah'ın hakikatini bilmek bu dünyada vaki olmuştur"

Mâtürîdîlerin Cumhûru: "Allah'ın hakikatini bilmek bu dünyada vaki değildir"

Açıklama: Eş'arîlere göre Allah'ın zatı malum olmasaydı, malum olmadığı için hakkında hüküm verilemez ve herhangi bir sıfatla nitelemezdi. Mâtürîdîler ise şöyle demektedirler: Allah hakkında bilinen kısım ya "vücûd" gibi araz-ı âmm, ya "vücûb" ve "kıdem" gibi selbî, ya "âlemin yaratıcısı" olması gibi izâfi ya da "ilim" ve "kudret" gibi zâtî sıfatlardır. Bunları bilmek ise hakikatinin künhünü bilmeyi gerektirmez[54].

14. **Eş'arîlerin ve Mâtürîdîlerin bir kısmı**: Nakil olmadan akıl esas alınamaz, Mu'tezîle'nin dediği gibi tek başına akıl eşyanın hüsün ve kubhuna hükmedemez. Mâtürîdîlerin çoğunun dediği gibi akıl hüsün ve kubha hükmetmek için alet olamaz, aksine akıl külliyen hükümsüzdür, mûcib ve muarrif olan sadece şeriattır.

Mâtürîdîlerin cumhûru: "Akıl, Mu'tezîlenin dediği gibi "asıl" değildir, fakat Eş'arîlerin dediği gibi külliyen hükümsüz de değildir. Aksine akıl, bazı şeylerin hüsün ve kubhuna hükmetmek için bir alettir, ehliyet de akıl ile sabit olur, fakat istidlalin vücûbu için tek başına aklı yeterli olamaz, bu yüzden Allah'ın tecrübe ve mühlet vermek suretiyle yardımına muhtaçtır."

Açıklama: Eş'arîler görüşlerini teyid etmek için, "*Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz. Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.*" ve "*Müjdeleyen ve uyaran peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir.*" Ayetlerini delil getirmişler ve: "Şayet akıl hüccet olsaydı elçi göndermeden azap nefyedilmez ve elçi göndermeden önce de Allah'ın delili kaim olurdu." demişlerdir. Mâtürîdîler ise onlara şöyle cevap vermişlerdir: Bu ayetlerde Eş'arîleri teyid eden bir delil bulunmamaktadır, zira azab ile uhrevî azap değil de dünyevi azap kastedilmiş olabilir. Ayrıca kasıt uhrevî azap olsa bile nefyedilmesi azaba müstehak olmaya engel değildir, zira muteber olan "bilfiil azaba" değil, "uhrevî azaba" müstehak olmaktır. Ayrıca "elçi"den kasıt akıl da olabilir, çünkü akıl Allah ile bütün insanlar arasındaki elçidir. Şu halde aklın külliyen batıl olduğuna dair şer'î bir nas olmadığı, ortaya

[54] Bkz; s.437.

çıkmıştır. Gayr-ı şer'î delil ise Eş'arîlere göre yok hükmündedir, fakat aklı akıl ile batıl kılmak da yok hükmündedir. Dolayısıyla Eş'arîler tenakuz içindedir; "hem akıl hüccettir", "hem de akıl hüccet değildir" demektedirler[55].

15. **Eş'arîler**: "Hüsün şeriatın güzel gördüğü, kubuh ise şeriatın çirkin gördüğü şeydir; hüsün ve kubhun dünyada kınanmaya ve övülmeye tealluku akıl ile değil, sadece şeriat ile sabit olur."

Mâtürîdîler: "Hüsün, yapıldığı zaman övülen, kubuh ise yapıldığı zaman kınanan şeydir; hüsün ve kubhun bu dünyada kınanmaya tealluku akıl ile sabit olur."

Açıklama: Hüsün ve kubuh dört manaya ıtlak edilir. Birincisi, bir şeyin sıfatında eksiklik ya da kemâl olması; ikincisi, bir şeyin gayeye uygun ya da gaye dışı olması; üçüncüsü bir şeyin ahirette sevap ya da azaba tealluk etmesi; dördüncüsü, bir şeyin dünyada övgüye ya da kınanmaya sebep olmasıdır. İlk iki anlam ittifakla aklen, üçüncü anlam ittifakla naklen sabittir. Dördüncü anlam ise ihtilaflıdır. Eş'arîlere göre "bu anlam şer'an sabittir, aklın bu hususta hiçbir müdahalesi olamaz." Çünkü Eş'arîler bu hususta aklı tamamen hükümsüz kabul etmektedirler. Mâtürîdîler ise bu anlamın akıl ile sabit olacağı görüşündedirler. Çünkü onlar aklın bazı şeylerin hüsün ve kubhuna hükmetmek için bir alet olduğunu öne sürmektedirler. Tabi onların bu görüşü Mu'tezilenin, "Akıl eşyanın hüsün ve kubhuna hükmetme hususnda mutlak hâkimdir" görüşüyle aynı şey değildir. onlar bu hususta mutlak hâkimin Allah, aklın ise o hükmü bilmek için alet olduğunu kabul etmektedirler[56].

16. **Eş'arîler**: "Hüsün ve kubuh, emir ve nehyin mûcebidir; bir şey emredilmişse hasen, nehyedilmişse kabihtir."

Mâtürîdîler: "Hüsün ve kubuh emir ve nehyin muktezasıdır; fiil emredilmişse güzeldir, nehyedilmişse çirkindir."

Açıklama: "Mûceb" ile "Muktezâ" arasındaki fark şudur: "Mûceb" emirden ve nehiyden sonraki gereklilik, "Muktezâ" ise emir ve nehiyden önceki gerekliliktir. Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh şeriat ile sabit olduğu için, emredilen şeyin güzel, nehyedilen şeyin ise çirkin (emir ve nehiyden sonra) olması gerekir, dolayısıyla bu iki

---

[55] Bkz; s.475.
[56] Bkz; s.482.

sıfat şer'î emir ve nehye terettüb eden gereklilikler olmaktadır. Mâtürîdîlere göre ise fiilin haddi zatında güzel olması şeriatın onu emretmesini, fiilin haddi zatında çirkin olması ise şeriatın onu yasaklamasını iktiza eder. Buna göre hüsün ve kubuh sıfatı şer'î emir ve nehiyden önce bulunan bir gerekliliktir[57].

17. **Eş'arîler**: "Hakkındaki şer'î hüküm bilinmeyen, hüsün ve kubhunu bilme hususunda aklın müdahalesi de olmayan ihtiyarî fiillerin hükmü tevkîfdir"

Mâtürîdîlerin çoğunluğu: "Bu fiillerin hükmü ibahadır"

Bağdat Mâtürîdîleri: "Bu fiilerin hükmü hürmettir."

Açıklama: "Tevkîf"in üç anlamı bulunmaktadır: Birincisi, hüküm verilmemesidir, fakat bu bâtıldır, zira bir fiil ya Allah tarafından yasaklanmıştır ya da yasaklanmamıştır. Yasaklanmışsa haram, yasaklanmamışsa mubahtır, üçüncü şık ise imkânsızdır. İkincisi, bu hususta Allah'ın hükmünün olup olmadığının bilinmemesidir. Bu da batıldır, çünkü Allah'ın her fiilde hükmünün olduğu bilinmektedir. Üçüncüsü, Allah'ın bu fiildeki hükmünün hürmet mi yoksa ibaha mı olduğunun bilinmemesidir ki hak olan bu anlamdır. İbaha ise her iki mezhebin ittifakıyla yapılması ya da terk edilmesi azaba sebep olmaz. Şu halde iki mezhep arasında anlam itibariyle herhangi bir ihtilaf yoktur[58].

1.5.3. Delil Metodu

18. **Eş'arîler**: "Nakli deliller, aklî ve şer'î delaletlerinde kesin bilgi değil, zannî bilgi ifade eder."

Mâtürîdîler: "Nakli deliller, aklî ve şer'î delaletlerinde zannî bilgi değil, kesin bilgi ifade eder."

Açıklama: Eş'arîlere göre nassın "yakîn/kesin bilgi" ifade etmesi iki şeye bağlıdır. Birincisi, naklî delile ait lafızların manaya birebir mutabık olduğunun bilinmesidir. Bu ise dil, nahiv ve sarf bilgilerinin nakli ile sabit olur ki bu üç şeyin de sübûtu zannîdir. İkincisi ise bu anlamın Rasûlullah (s.a.v.) için kast edilmesidir. Bunun şartı da o nassta iltifat, iştirak, mecâz, izmâr, tahsis, takdim, te'hîr gibi unsurların bulunmamasıdır.

[57] Bkz; s.482.
[58] Bkz; s.487.

Bunlardan birinin bu naslarda bulunmadığına kesin olarak hükmedilemeyeceği için sonuç yine zannîdir. Ayrıca naklî delilin delalet ettiği şeyin zıddına delalet eden aklî bir muarızın olmadığının da kesin olarak bilinmesi gerekir, zira böyle bir muarız varsa kesin olarak nakle takdim edilir. Eş'arîlere göre naklî delillerin zan ifade etmesi, delilin zatına değil, harici bir şeye tealluk eden bir şeyler sebebiyledir. Maturîlere göre ise naklî delil kesin bilgi ifade eder, zira o doğruluğunda şüphe olmayan zatın (s.a.v.) haberidir. Şer'i şeylerin de kesin bilgi ifade etmesinin sebebi şudur: Şayet bu haber kesin bilgi ifade etmeseydi, Onu (s.a.v.) bu haberde yalanlamak aklen mümkün olurdu, onu yalanlamak aklen mümkün olduğunda ise, onun doğruluğuna delalet eden mucize de iptal edilmiş olur. Naklî bilginin aklî şeylerde kesinlik ifade etmesinin sebebi ise Onun (s.a.v.) yalandan korunmuş olduğunun kesin bilgilerle sabit olmasıdır[59].

19. Eş'arîler: "Meşhur haber, ahad haber gibi zan ifade eder."

Mâtürîdîlerin çoğunluğu: "Meşhur haber istidlâlî yakîn ifade etme hususunda mütevatir haber gibidir, fakat meşhur haberi inkar eden kafir olmaz."

Mâtürîdîlerin bir kısmı: "Meşhur haber, mütevatir haberin altında, ahad heberin ise üstünde itminânî yakîn bilgisi sağlar, hatta ahad haberle yapılamasa da meşhur haberle kitaba ziyade yapılabilir."

Açıklama: Eş'arîlere göre ilk asırda âhad olması sebebiyle meşhur haber de âhad haber gibi zan ifade eder. Maturîdilerin çoğunluğu ise kendi görüşlerini şöyle delillendirmişlerdir: "Tabiinin tamamı meşhur haberi kabul edip onunla amel etmiştir, bu ise haberin sıdkını ortaya koyar, fakat meşhur haberi inkar eden kafir, çünkü bu haber ilk asırda ahad olarak sabit olmuştur, binaenaleyh bunun inkarı, Rasûlullah' (s.a.v.) yalanlamak değil, âlimlerin hata yaptığını kabul etmek anlamına gelir." Azınlık olan Maturîdîler ise, görüşlerini şöyle delillendirirler: "Bu haberin ravilerinin ilk asırda mütevatir sayısına ulaşmaması, kopukluk şüphesi ve yalan vehmini ortaya çıkarır, dolayısıyla kesin bilgi ortadan kalkar, bu haberle Kitab'a ziyade yapılmasının caiz oluşu ise, onu yakîn bilgi derecesine çıkarmaz.[60]"

1.5.4. Uluhiyyet

[59] Bkz; s.260.
[60] Bkz; s.262.

20. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve bazı arkadaşları: "Basar ve Sem', işitilen ve görülen şeyler meydana geldiklerinde bunlara dair olan bilgiden ibarettir, dolayısıyla bu iki sıfat da hâdis olup, ilim sıfatına rucû eder."

Mütekellimînin cumhuru: "Basar ve Sem', ilim sıfatına zaid olan iki kadîm sıfattır."

Açıklama: Eş'arî mezhebinin meşhur görüşü: Basar ve Sem' sıfatlarının ilim sıfatından başka bir sıfat olduğudur. Fakat bu başkalık lüzûmî değildir, zira basar sıfatı görülen şeylerin ilmi, sem' sıfatı da işitilen şeylerin ilmi olduğu için ilim sıfatına rucû etmeleri caizdir." şeklindedir. Basar ve sem' sıfatlarının ilim sıfatına rucû' etmesinin Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin mezhebi değil, mezhebinin lüzumu olduğu anlaşılmaktadır, fakat mezhebin lüzumu da aynı şekilde mezhep anlamına gelir. Mütekelimînin cumhuruna göre ise, Sem' sıfatının İlim sıfatına zaid bir şekilde duyulan şeylere teallük eden ve Allah'ın zatıyla kâim, kadîm bir sıfat olduğu gibi Basar sıfatı da İlim sıfatına zaid bir şekilde görülen şeylere teallük eden ve Allah'ın zatıyla kâim olan kadîm bir sıfattır[61].

21. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî: "Hitabın ezelde ma'dûma teallük etmesi câizdir"

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: "Hitabın ezelde ma'dûma teallük etmesi câiz değildir."

Açıklama: Mâtürîdîler ma'dûmun hitabı anlamayı tasavvur edememesini göz önünde bulundurarak bu delilin problemli olduğunu ileri sürmüş, Eş'arîler ise onlara şöyle cevap vermişlerdir: "Muhal olan, ma'dûma ademiyet halindeyken hitabı tevcih etmektir, fakat ileride vücuda geleceği bilgisi olduğu zaman imkansızlık ortadan kalkar.[62]"

22. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî: "Allah ezelde mütekellimdir"

Mâtürîdîlerin çoğunluğu: "Ezelde hitabın ma'duma tevcihi caiz değildir"

Açıklama: Ebu'l-Hasen el-Eş'arî "وكلم الله موسى تكليماً" ayeti ile istidlalde bulunmuştur. Buna göre "mütekellimiye" ve "mükellemiye" şu iki itibarla "kelâm"dan alınmıştır: "mütekellimiye"nin itibarı, ittifakla Allah'ın zatıyla kaim bir sıfat olması,

---

[61] Bkz; s.390.
[62] Bkz; s.404.

"mükellemiye"nin itibarı ise, ezelde ma'dûma hitabın tealluk etmesinin câiz oluşuna binaen, ezelde mükellefe hitabın tealluk etmesidir. Mâtürîdîler ise ezelde ma'dûma hitabın tealluk etmesinin caiz olmadığına ve "mükellemiye" sıfatının da bu itibarla mümteni olduğuna hükmetmişlerdir. "كلم الله موسى تكليماً" ayetini ise "işittirme" olarak tefsir etmişlerdir. Buna göre "mükellemiye" ile "اخلع نعليك" ayetinin manasının işittirilmesi ve anlaşılmasını sağlama kastedilmiş olur. Netice olarak kadîm kelâmın kendisine mahsus, mutad olmayan ve vasıtasız bir işittirme ve anlaşılmasını sağlama izafesi vardır, bu izafe ise işittirmenin sonlanması ile sonlanır[63].

23. **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî**: "Kelâm-ı Nefsî'nin işitilebilmesi muhal değildir"

İmam Mâtürîdî: "Kelâm-ı Nefsî'nin işitilebilmesi muhaldir."

Açıklama: Eş'arîler'e göre Kelâm-ı Nefsî mevcut bir şey olduğu için işitmeye tealluk eden bir şeydir. Onlar bu hususta "görme ve duymanın, zat ve sıfatlar dahil bütün mevcudata tealluku cazdir" görüşlerini temel alırlar. Mâtürîdîler ise, "Kelâm-ı Nefsî'nin işitmeye tealluk eden şeylerden olmadığı, dolayısıyla işitilmesinin muhal olduğu" görüşündedirler[64].

24. **Eş'arîler**: "Musâ (a.s.) Allah'ın kelâmını bir yönden ses ve harf olmaksızın mutad dışı bir şekilde işitmiştir."

Mâtürîdîler ve İsfereyânî: "Musâ (a.s.) Allah'ın kelâmını kulun kesbi olmayan bir tarzda ve bizim işitmemizden farklı olarak bir yönden ses olarak işitmiştir."

Açıklama: Bu ihtilaf, "Allah'ın kelâmı ezeli anlama sahip, zatıyla kaim bir şey ise ve onun işitilmesiyle, işitilen seslerin anlaşılması okunmasıyla da meydana çıkması kast ediliyorsa ve her birimizin Allah'ın kelâmını hakiki olarak işittiği ve okuduğu da bir gerçek olduğuna göre, 'Kelimullah' sıfatının Musâ'ya (a.s.) tahsis edilmesinin amacı nedir?" sorusuna verilen cevapta kendini göstermektedir. Eş'arîler, "Kelâm-ı Nefsî'yi işitmek muhal değildir" esaslarına binaen Mûsâ'nın (a.s.) işittiği şeyin sese dayanmayan Kelâm-ı Nefsî' olduğunu söylerler. Mâtürîdîler ise "Kelâm-ı Nefsî'yi

[63] Bkz; s.404.
[64] Bkz; s.405.

işitmek muhaldir" esaslarına binaen Mûsâ'nın (a.s.) işittiği şeyin kesbî olmamakla birlikte, Kelâm-ı Nefsî'ye delalet eden ses olduğu görüşündedirler[65].

25. **Ebu'l-Hasen el-Eşârî**: "Vücûda getirmede yakın müessir kudrettir. (Ma'dûmun yokluktan vücut sahasına çıkışındaki mebde Kudret'in kendisidir)"

Mâtürîdîler: "Vücûda getirmede yakın müessir tekvîndir. (Ma'dûmun yoluktan vücut sahasına çıkışındaki mebde tekvîndir)"

Açıklama: Eş'arîye göre kudret müessir bir sıfat olduğundan, tesir için başka bir mebdeye ihtiyaç yoktur. Mâtürîdîler ise şöyle demektedirler: "Kudretin eseri, tesir değil, fâil-i muhtarın makdûru (güç yettirilen şey) yapabilme gücüdür. Dolayısıyla iradeyi makdûrun iki tarafından birine tahsis ettikten sonra 'tesir mebdei' ve tercihi gerekir. 'Tekvin' olarak isimlendirilen şey işte budur.[66]"

26. **Eş'arîler**: "Kudret, irâdeye tabi bir sıfattır"

Mâtürîdîler: "Kudret mümkünün iki tarafını eşit kabul eden bir sıfattır."

Açıklama: Eş'arîlerin kudreti, makdûrun vücûduna tealluk etmeleri, kudreti iradenin teallukundan sonra görmelerine binaendir. Mâtürîdîler ise kudretin zâtî olarak irade'den önce olduğu görüşündedirler, zira "teallukatlarının hâdis olduğu" görüşü hariç tutulacak olursa, kadimler arasında zamansal öncelik tasavvur edilemez[67].

27. **Eş'arîler**: "Kudretin iki tealluku bulunmaktadır, biri, kâdir'in makdûru var edişini sahih kılan tealluk, (kadim salahiyet), diğeri ise müessir olan tealluktur ki bu da iradenin makdûra teallukundan sonradır. (tencîzî ve hâdis)"

Mâtürîdîler: "Kudretin eseri, tesir değil, fâil-i muhtar'ın makdûru vâr etmesinin sıhhatidir. Tesirin mebdei ise tekvîndir"

Açıklama: Mâtürîdîlere göre tekvîn, fâil'de bulunup Onu başkasından ayıran ve o ana kadar mevcut olmasa bile meful ile irtibatlandıran şeydir. Mâtürîdîler bu hususta aklî ve naklî delil bulunduğunu öne sürmektedirler. Şöyle ki: Allah (c.c.) Kâdir ve Mükevvin'dir, bu iki sıfattan her birinin ise bir mebdei olması gerekir; kudret sadece,

---

[65] Bkz; s.405.
[66] Bkz; s.378,408.
[67] Bkz; s.408.

Kâdir sıfatının mebdeidir öyleyse Mükevvin için de böyle bir mebde gerekir ki bu da tekvîn'dir. Binaenaleyh "tekvin kudret'in bizzat aynıdır" diye hükmetmek sahih olmaz[68].

28. Eş'arîler: "Tekvîn ezeli bir sıfat olarak kabul edilirse, "mükevvenin" de ezeli olduğunu kabul etmek gerekir"

Mâtürîdîler: "Tekvîn'in mükevvene tealluku, mükevvenin vücuda geldiği zamanda gerçekleşir."

Açıklama: Eşarîler "vurulan" olmadan "vurmanın" mümkün olmayacağı gibi eser olmadan da tesirin mümkün olamayacağıyla ihticac etmiş, Mâtürîdîler ise onlara şöyle itiraz etmişlerdir: Tekvîn hakiki bir sıfattır, bu da yokluktan varlığa çıkarmanın kendisi değil, yokluktan varlığa çıkarmanın mebdei olmak demektir. Mebdenin ezeli olması ise mükevvenin ezeli olmasını gerektirmez. Yokluktan varlığa çıkarmak ise izafedir, dolayısıyla "çıkaran" olmadan "çıkarma" tasavvur edilemez. Nitekim "vurmak" da vurulan olmadan tasavvur edilemeyecek bir izafedir[69].

29. Eş'arîler: "Tekvîn mükevvenin, tahlîk mahlûkun aynıdır"

Mâtürîdîler: "Tekvîn mükevvenin aynı değil bilakis kadim mebde demektir ki bu hâdis olan mükevvenin ğayrıdır"

Açıklama: Bu ihtilafın sebebi, tekvînin Eş'arîlere göre yokluktan varlığa çıkarma ve icâd olması; Mâtürîdîlere göre ise, kadim mebde yani zorunlu olarak hâdis olan mükevvenin ğayrı olmasıdır. Eş'arîler bu hususta şöyle istidlalde bulunur: Şayet tekvîn mükevvenin ğayrı olarak kabul edilirse ya onun kadim olduğuna hükmedilecek ki bu durumda âlemin de kadim olarak kabul edilmesi gerekir, ya da hâdis olduğuna hükmedilir ki bu durumda da teselsülü gerektirecek başka tekvînlere ihtiyaç duyulur. Mâtürîdîler ise şöyle istidlalde bulunur: Şayet tekvîn ile mükevven birbirinin aynı olarak kabul edilirse mükevvenin Sanî' Teâlâ'ya ihtiyaç duymadan kendi kendini yarattığına ve kadim olduğuna hükmedilmek zorunda kalınır, bu durumda da Allah'ın âlemi yaratıcısı olduğuna hükmetmek sahih olamayacağı gibi Allah'ın eşyanın Mükevvin'i olduğuna da hükmetmek sahih olmaz, zira tekvîn'in zatıyla kaim olmadığı

---

[68] Bkz; s.408.
[69] Bkz; s.410.

zatın Mükevvin olmasının da bir anlamı yoktur, tekvîn ile mükevven birbirinin aynı kabul edildiği zaman ise tekvîn'in Allah'ın zatıyla kaim olmadığına hükmedilmiş olur[70].

30. Eş'arîler: "Eşyanın vücudu 'كن' hitabına tealluk eder ve Allah'ın icâdında bu emir hakikattir. (Fakat Eş'arîlerin kastı, ses ve harflerden oluşan lafzî kelâm değil, Allah'ın zatıyla kaim olan ezeli kelâmdır.)"

Mâtürîdîler: "Eşyanın vücudu tekvîn sıfatına tealluk eder. 'Ol' hitabı ise icâdın sürati ve Allah için kolay oluşunu ifade eden bir mecazdır. Burada hiçbir surette kelâm ya da lafız söz konusu değildir."

Açıklama: Eş'arîler bu görüşlerini, "Tekvîn hakiki bir sıfat değil, mükevvenin aynı olan itibarî bir şeydir dolayısıyla eşyanın varlığını ona tealluk etmek sahih değildir" kurallarına dayandırmaktadırlar. Mâtürîdîler ise görüşlerini şöyle delillendirmiştir: "" hitabı ya ma'dûma yönlerilmiş bir hitap olup ma'dûm bu hitap ile mevcut olmuştur ki ma'dûm hitabı anlamayı tasavvur edemeyeceğinden bu muhaldir ve abestir; ya da vücuda geldiktan sonra mevcûda yöneltilmiş bir hitaptır ki vâr olanı vâr etmeyi gerektirdiği için bu da muhaldir. Eş'arîler ise buna şöyle cevap vermişlerdir: Ma'dûm tekvîn hitabını anlamaya bağlı değildir, ma'dûm teklif hitabına bağlıdır. Ayrıca ezeldeki kelâm hitap olarak adlandırılmadığı için kendisini anlayacak bir fehme de ihtiyaç duymaz[71].

31. Eş'arîler: "İdrak, ilim sıfatından başka bir sıfattır"

Mâtürîdîler: "İdrak sıfatı yoktur, İlim sıfatı vardır"

Açıklama: Eş'arîlere göre Allah'ın koklama, tatma ve dokunma idrakleri bulunmaktadır. Aksi ise eksikliktir ve Allah'ın eksiklikten tenzih edilip, İlim sıfatına zâid olarak bu idraklerle nitelenmesi vaciptir. Fakat bu Allah'a layık bir şekilde yani cisimlere ittisali zevkleri ve acıları nefyetmek suretiyle olmalıdır. Eş'arîler koklama, tatma ve dokunma lafızlarının Allah için ıtlak edilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir, zira bunlar cisimlerin özellikleridir ve haklarında nakil yoktur. Mâtürîdîler ise şu görüştedirler: Allah'ın sıfatları nakil ile ve sıfat olmadan filinin tekvinin

[70] Bkz; s.411.
[71] Bkz; s.414.

mümkün olmayacağı şekilde fiilerinin delaletleriyle bilinir. Söz konusu idrakler ise böyle değildir çünkü Allah'ın ilmi, fiillerinin bütün müeallaklarını kuşattığı için fiilleri idraklere bağlı olmaz, ayrıca buna delalet eden herhangi bir nakli delil de yoktur[72].

32. Eş'arîler: "Kıdem, ilim vb. sıfatlar gibi Allah'ın zatına zâid bir sıfattır."

Mâtürîdîler: "Kıdem, vücûdunun başlangıcının olmaması demektir bu yüzden selbî bir sıfattır"

Açıklama: Eş'arîler, "Allah kadîm olduğu için zatına zaid bir kıdem sıfatı gereklidir." görüşündedir. Mâtürîdîler ise buna şöyle karşı çıkar: Şayet böyle olsaydı, kıdem için başka bir kıdem daha gerekirdi, aksi halde kendisine yokluğun sebkat ettiği hâdis bir sıfat olacağı gibi mevsûf da hâdis olurdu, zira kıdem mevsûftan ayrılığı düşünülemeyen zorunlu bir sıfattır. Buna göre her kıdemin bir kıdemi olacak ve bu durumda da teselsül meydana gelecektir[73].

33. Eş'arîler: "Beka da ilim vb. sıfatlar gibi Allah'ın zatına zâid bir sıfattır"

Mâtürîdîler: "Beka sıfatı Allah'ın varlığının bitişinin olmamasıdır, bu yüzden selbî bir sıfattır."

Açıklama: Eş'arîlere göre, Allah bâkîdir, bu yüzden âlim, kâdir vb. sıfatlarda olduğu gibi Allah için zatına zâid bir bekâ sıfatı gereklidir. Bekâ ise sadece var olmak demek değildir, bilakis varlığa zâid bir şeydir, çünkü Vücûd vâr olandır, Bekâ ise sürekli yenilenir. Mâtürîdîler ise buna şöyle karşı çıkar: Yokluk ile muttasıf olmak câiz olduğundan bir sıfat ile muttasıf olmanın yenilenmesi, onun vücûdî olmasını gerektirmez. Binaenaleyh Allâh'ın "varlığının sonu olmamak" anlamına gelen bir bekâ sıfatıyla muttasıf olması câiz olur. Ayrıca bekâ sıfatı Allah'ın zatına zâid ezeli bir sıfat olarak kabul edilirse bekâ sıfatı bâki olur, bâki olduğunda ise teselsül gerekir[74]!

---

[72] Bkz; s.417.
[73] Bkz; s.418.
[74] Bkz; s.418.

34. Eş'arîler: "Râsih (ilimde derinleşmiş olan) müteşâbihin tevilini bilebilir, zira vakf "وما يعلم تأويله إلا الله" ayetinin sonunda değil, "والراسخون في العلم" ayetinin sonundadır.."

Mâtürîdîler: "Müteşabihin tevilini yapma gücüne hiç kimse sahip değildir, zira vakf "وما يعلم إلا الله" ayeti üzerindedir.

Açıklama: Eş'arîlerin ve müteahhirun ulemanın tercih ettiği, selefin ve Mâtürîdîlerin ise Allah'ın ilmine bıraktıkları tevilden kasıt, tafsîlî tevildir. İcmâlî tevil de ise iki grup arasında herhangi bir ihtilaf yoktur; sıfatlarla ilgili naslar keyfiyetsiz bir şekilde, ayrıca ayetler ve meşhur hadislerdeki lafızların zâhirleri de itikad edilmeksizin mana mecaza hamledilir, tafsilatı bilinmeyen kısım ise Allah'ın ilmine havale edilir. Müteahhirun dönem âlimler; selef dünyadan göç ettikten sonra, bid'at ehlinin cisim, cihet vs. kendi bâtıl mezheplerini meşrulaştırmak için müteşabihlerin zâhirine tutunduklarını fark ettikleri zaman onların mezheplerini ve delillerini çürütmek zorunda kaldılar. Bu ise tevil ihtiyacına sebep oldu. Nitekim "selefin mezhebi eslem, halefin mezhebi ise ahkem" denilmesinin sebebi de budur[75].

35. Mâtürîdîler, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Eş'ârîlerin çoğunluğu: "Melekler Allah'ı görürler."

Eş'ârîlerin bir kısmı: "Melekler Allah'ı göremezler."

Açıklama: Meleklerin Allah'ı göremeyeceğini söyleyenler, "Gözler O'nu idrak edemez" ayetinin "mü'minler" ile tahsis edilmiş âmm bir lafız olduğu ve mü'minlerin dışındakilerin ayetin hükmü altında kalmaya devam ettiği görüşündedirler[76].

36. Eş'arîlerin çoğunluğu: "Rüyada Allah'ı görmek câizdir."

Mâtürîdîler: "Rüyada Allah'ı görmek müstahildir."

Açıklama: Mâtürîdîler bu hususta: "Rüyada görülen şey misaldir, bu ise Allah hakkında muhaldir." diyerek Eş'arîler ise "Ahirette vaki olan müşahedâtın rüyada vaki olması da câizdir" diyerek istidlalde bulunurlar. İzmîrî'nin de muvafakat ettiği

[75] Bkz; s.420.
[76] Bkz; s.432.

Kâdıhân'ın rivayeti ise "Bu hususta sukût etmek daha iyidir, zira iki tarafın da kat'î delili bulunmamaktadır; bu husus zannî delil ile yetinilecek amelî şeylerden olmayıp, katiyet gerektiren itikadi konulardandır." şeklindedir[77].

37. **Ehl-i sünnetin cumhûru**: "Ru'yet, Allah'ın yakaza halindeki kimsenin kalbinde yaratıp, başka bir şey için alamet kıldığı bir idrak olduğu gibi, uyuyan kimsenin de kalbinde yarattığı bir idraktir."

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Kurtûbî: "Allah'ın uyuyan kimsenin idrak mahalline rüyaları arz eden görevli bir meleği bulunmaktadır."

Eş'arîlerin birçoğu: "Rüya batıl bir hayaldir."

Açıklama: İlk iki fırkanın görüşleri birbirine yakındır, zira bu iki görüş, cumhûrun kastını "uyuyan kimsenin kalbine melek vasıtasıyla idrakin yaratılması" şeklinde anlamaya cevaz vermektedir. Üçüncü fırka ise idrake zıt gördüğü için uykuyu bir esas olarak görmez. Bu fırkaya şöyle cevap verilmiştir: Uyuyan kimsenin idrak ettiği kısma uyku girmediği için uyku ve idrak bir mahalde toplanmış olmaz, zira uyku halinde iken idrak eden bir nefs, akıl ya da his mevcut değildir, çünkü Allah (c.c.) uyuyan kimse uyku halindeyken bu idrakleri onun bedeninden kabzası altına almış yakaza halinde ise serbest bırakmıştır. Hatta uyuyan kimsenin kalbindeki idrak parçasına asla uyku müdahil olmaz, dolayısıyla uyku ile uyuyan kimsenin idraki arasında bir zıtlık bulunmaz[78].

38. **Eş'arîler** ahvâli kabul etmez.

Matûridîler ise ahvali kabul ederler.

Açıklama: Ahvalden maksat, itibârî şeylerdir. Ahvâli kabul etmeyenlere göre mefhûm tahakkuk etmişse mevcut, etmemişse ma'dûmdur. Aralarında herhangi bir vasıta bulunmadığında ahvâl mevcut olamaz, zira itibârî şeyler kendilerinde vücudun olmadığı mefhumlardır. Ahvâli kabul edenler ise mefhum ikiye ayrılır. Birincisi kendisine vücûdun arız olmasının tasavvur edilebildiği şeydir. Onlara göre bunun tahakkuku vücûd tahakkuk etmemesi ise ademdir. İkincisi ise bunun zıddı olandır.

[77] Bkz; s.433.
[78] Bkz; s.434.

Bunu da ahvâl olarak isimlendirirler. Fakat iyice incelendiği zaman gerçekte iki görüş arasında fark bulunmadığı görülür[79].

39. Eş'arîler: "Allahın iradesi, emri, rızası ve muhabbeti aynı şeydir"

Mâtürîdîler: "Allahın iradesi, emri, rızası ve muhabbeti birbirinden ayrı şeylerdir"

Açıklama: Mâtürîdîler emri, "İsti'la cihetinden fiili talep etmek"; rızayı, "Kendisine itirazın arız olmadığı irade"; muhabbeti, "Kendisini övgü talebi takip eden irade" olarak tarif etmiş, iradeyi bunların hepsinden umumi olarak kabul etmişlerdir. Eş'arîler ise bunların tümünün aynı anlama geldiğine hükmetmişlerdir[80].

40. Eş'arîler: "Azap vadinden dönmek câizdir."

Mâtürîdîler: "Azap vadinden dönmek câiz değildir."

Açıklama: Mâtürîdîler azap vadinden dönmenin caiz olmadığını delillendirirken şöyle demektedirler: Bu, Allah hakkında sözünü değiştirme ve yalan anlamına geldiği gibi, kafirlerin ebediyen cehennemde kalmayacağını câiz kabul etmektir. Oysa onların ebedi cehennemlik olduklarına dair kesin deliller bulunmaktadır. Ayrıca böyle bir itikad asinin isyanında ısrar etmesine sebep olacağı gibi naslardaki şiddetli vaîdlere de terstir. Eş'arîlerin çoğunluğu ise tevbe ya da af etmemek gibi herhangi takyid olmadan, mutlak manada azap vadinden caymanın câiz olduğuna hükmetmiştir. Eş'arîler bu hususu delillendirirken ise şöyle demektedirler: "Azap vaadinden dönmek keremdir bu ise Allah için eksiklik teşkil etmediğinden Allah için câizdir[81]"

41. Eş'arîler: "Allah'ın fillerini gayelerle ta'lil etmesi vacip değildir (umumun vücûbunu selb)"

Maturîler: "Allah'ın fiillerini gayelerle ta'lil etmesi vacip değildir, fakat hiçbir fiili faydasız ve maslahatsız değildir (selbin ve umumunun vücûbu)"

Açıklama: Eş'arîler görüşlerini, "Allah'ın bütün fiilleri bir gaye ile muallel olsaydı, gayesezlikle sonuçlanır, hatta başka bir şey için değil bizzat kendi zatı için

---

[79] Bkz; s.439,455.
[80] Bkz; s.461.
[81] Bkz; s.468.

maksûd olurdu, aksi halde teselsül gerekirdi.” diyerek delillendirmişlerdir. Maturîdilerin buna karşı ileri sürdükleri arguman ise şöyledir: Şayet Allah bir amaç için fail olsaydı zatında nakıs olacağından bu gayeyi tahsil için etmek istemiş olacaktı. Bu takdir ise Allah hakkında muhaldir, zira Allah her açıdan tamdır, ayrıca herhangi bir mümkinat onun fiilinin amacı olsaydı, o mümkinat başlangıç olarak onun yaratmasıyla değil, o fiile tabi olarak meydana gelirdi burada “lazım/şart/” batıldır, zira mümkünatın tümü başlangıçta vasıtasız olarak Allah’ın fiillerine dayanır[82].

1.5.5. Kader ve Kaza

42. Eş’arîler: “Ma’dûm, ezelde Allah’ın zatıyla kaim olan ezeli kelâm ile mükelleftir”

Mâtürîdîlerin bir kısmı: “Ma’dûm mükellef değildir”

Açıklama: Eş’arîlere göre Allah’ın zatında hâdis olan şeylerin kaim olması imkânsız olduğundan, teklifin de ezeli olması gerekir. Mâtürîdîlerin bir kısmına göre ise çocuklar ve deliler ehliyet sahibi olmadığına göre ma’dûm pek tabiî olarak ehliyet sahibi değildir ve madum ezelde mükellef olsaydı, ezelde bir mevcûda tealluk etmeden emir ve nehiy bulunması gerekirdi ki bu muhaldir. Ayrıca Allah’ın ezeldeki kelâmının teaddüd etmesi gerekirdi, çünkü kelâm emir, nehiy ve haberden ibarettir bu ise müteaddidlerdir[83].

43. Ebu’l Hasen el-Eş’arî ve Mâtürîdîlerin çoğunluğu: “Cisim yaratmak ya da dağı yüklenmek gibi nefsinde mümkün olan, fakat kulun imkânı dâhilinde olmayan şeyi teklif etmek, gerçekleşmemiş olsa bile aklın câiz gördüğü bir şeydir.”

Mâtürîdîlerin bir kısmı: “Nefsinde mümkün olan, fakat kulun imkânı dâhilinde olmayan şeyi teklif etmek aklen imkânsızdır.”

Açıklama: Birinci fırkanın bu husustaki delili, adeten gerçekleşmemiş olsa bile Allah’ın kulda bu fiili yapma kudretini yaratabilmesinin aklen mümkün olmasıdır. İkinci fırka ise çirkin olduğu için bunu reddeder. Onlara göre Allah’ın bütün filleri güzeldir, bu nedenle ona çirkin fiil isnad edilemez. Yine ikinci fırkaya göre, şayet bunun imkânı kabul edilecek olursa, bir başka muhal daha kabul edilmiş olur ki bu da “Allah bir nefsi kaldıramayacağı şeyle mükellef tutmaz” kavlinde Allah’ı yalan ile

[82] Bkz; s.470.
[83] Bkz; s.416.

itham etmektir. İkinci fırkanın bu itirazına ise şöyle cevap verilmiştir: "Şayet bu görüş doğru olsaydı, Allah Ebû Leheb gibi kimselerin iman etmeyeceklerini bildirdiği halde onları iman ile mükellef tutması aklen câiz olmaması gerekirdi, oysa bu aklen câiz, hatta gerçekleşmiş bir şeydir[84]"

44. **Eş'arîler**: "Nefsinde mümkün, fakat vuku bulmayacağına dair Allah'ın ilmi ve iradesinin tealluk ettiği şeyler bulunmaktadır, Ebu Leheb vb. imanı bu kabildendir. Bu, kulun güç yettiremeyeceği şeylerden olmasına rağmen kul bununla mükellef tutulmuştur."

Mâtürîdîler: "Bu, kulun güç yettirebileceği şeylerdendir, bu sebeple teklifi aklen câizdir"

Açıklama: Eş'arîler Allah'ın ilim ve iradesinin bu şeyin vaki olmayacağına dair teallukunu göz önünde bulundurarak bu şeyi kulun güç yettiremeyeceği şeyler arasında görmektedirler ya da Onları bu hükme götüren şey, "Hâdis olan kudret asla müessir değildir ve fiilden önce değil, fiil ile birlikte bulunur, teklifin ise fiilden önce olması gerekir. Teklif anında da teklif edilen şey için kudret yoktur, şu halde bunu teklif etmek, güç yettirilemeyen şeyi teklif olmaktadır." şeklindeki temel görüşleridir. Mâtürîdîler ise bu şeyi haddi zatında kulun gücü dâhilinde kabul etmiştir. Onları bu sonuca götüren sebep ise ya Allah'ın ilim ve iradesinin teallukundan kat-ı nazar etmeleri ya da Allah'ın ilim ve iradesinin, tealluk ettikleri şeyleri temel olarak mümteni kılmadığı kabülüdür, zira ilim maluma, irade de maluma tabi olan ilme tabidir, Allah (c.c.) ise ilmine göre irade etmektedir. Bulunduğumuz malum onların kendi seçimleri sonucu iman etmemiş olmalarıdır. İrade edilen de böyledir. Buna göre imanda imkânsızlık bulunmaz[85].

1.5.6. İnsanın Fiilleri

45. **Eş'arîler**: "İhtiyarî fiillerde müessir olan, kulun aslî anlamda tesiri bulunmayan kudretinin beraberliği ile birlikte Allah'ın kudretidir."

Mâtürîdîler ve Bakıllânî: "İhtiyarî fiillerde müessir olan kulun kudretinin beraberlik etmesiyle birlikte Allah'ın kudretidir, fakat fiilin aslında Allah'ın

---

[84] Bkz; s.497.
[85] Bkz; s.498.

kudretidir, vasfında ise kulun kudreti müessirdir; kulun fiillerini taat ya da masiyet olarak belirlemesinde müdahalesi vardır, müstakil olarak fiilin müessiri değildir”

Açıklama: Eş’arîlerin görüşü cebr-i mutavassıttır. Bunun anlamı ise şudur: Kul fiillerinde muhtar, ihtiyarında ise muztardır, çünkü Allah’ın kudreti kapsayıcıdır, öyleyse ihtiyar edilen fiilde kulun müessir olmayan kudreti ile birlikte bulunmalıdır, aksi halde iki müessirin bir arada bulunması gerekir. Mâtürîdîler, “çünkü kulun ihtiyarının ıztırari olması fiillerinin de ıztırarî olmasını gerektirir” diyerek Eş’arîlerin görüşünü Cebriye ve Kaderiye arasında mutavassıt olarak nitelemişlerdir[86].

46. **Eş’arîler**: “Hâdis olan kudret, mutlak manada; ne beraber ne de bedel olarak iki zıdda birden tealluk etmez; sadece bir makdûra tealluk eder.”

Mâtürîdîler: “Hâdis olan kudret, bedel olarak iki zıdda birden tealluk eder.”

Açıklama: Müellif Eş’arîler ile Mâtürîdîlerin bu meseledeki ihtilafının lafzî değil, manevi olduğu kanaatindedir. Çünkü Mâtürîdîler hâdis kudretin iki zıdda birden beraber olmasa da bedel yoluyla tealluk edebileceğini öne sürerken, Eş’arîler ise bunu mutlak manada reddederler, onlara göre hâdîs olan kudret esas olarak müessir değildir. Mâtürîdîler ise şöyle demektedir: Kulun kendisiyle masiyet fiilini yerine getirdiği istitaat, aynıyla masiyete bedel olarak itaat fiillerini yerine getirmek için de uygundur, istitaat varken ikisinden birinin bulunması gerekmez, aksine istitaatten geri kalıp, istitaatin birine bedel olarak diğerine tealluk etmesi mümkündür. Eş’arîlerin delillendirme şekli ise bunun tam tersidir. Onlara göre iki makdûrdan birinin hudûsu esnasında karşılaştığımız şey, diğerinin hudûsu esnasında karşılaştığımız şeyden farklıdır[87].

1.5.7. Nübüvvet

47. **Ebu’l-Hasen el-Eş’arî ve Eş’arîlerin çoğunluğu**: “Mucizenin sıdka delaleti akli ve kesindir, akla muhalefet etmez.”

Mâtürîdîler ve Eş’arîlerin bir kısmı: “Mucizenin sıdka delaleti adet ile ilgilidir, ona muhalefet etmesi câizdir.”

[86] Bkz; s.440.
[87] Bkz; s.508.

Açıklama: Eş'arîler, "mucizenin sıdka delaletinin akli ve kesin olup, akla muhalefet etmeyeceği görüşünde olduklarından, yalancının elinde mucizenin yaratılmasını zatında mümkün görmezler. Mâtürîdîler ise mucizenin sıdka delaletini aklî olarak görmezler. Çünkü onlara göre kıyamet anında semanın yarılması gibi harikulade şeyler bu delalete bazen muhalif olabilir, ayrıca bu delaletler sem'i de değildir, aksi halde kısır döngü ortaya çıkar, fakat "Allah mucizenin akabinde o mucizenin sıdkına dair bir ilim yaratarak âdetini icra etmiştir" denilerek bu delaletlerin adetle ilgili olduğuna hükmedilir[88].

48. Eş'arîler: "Rasül göndermek Allah için vacip değildir"

Mâtürîdîler: "Rasül göndermek Allah için vaciptir."

Açıklama: Eş'arîlere göre rasül gönderilmesi Allah katında iki tarafı eşit olan bir mümkündir, dolayısıyla temelde Allah için vacip değildir. Mâtürîdîlere göre ise, rasül gönderilmesi lütfu açısından yani Mu'tezilenin ileri sürdüğü gibi zatına nazaran değil, hikmetine nazaran vaciptir[89].

49. Cumhur: "Nübüvvet kadınlar için söz konusu değildir."

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî: "Nübüvvet kadınlar için câizdir"

Açıklama: Ehl-i sünnetin çoğunluğu kadınlar için nübüvvetin söz konusu olmadığı hususunda ittifak halindedir, fakat İmam Eş'arî'den, "Hz. Havva, Hz. Sâre, Hz. Hacer, Hz. Mûsâ'nın annesi, Hz. Asiye ve Hz. Meryem" olmak üzere altı kişinin nebi olduğu rivayet edilmiştir[90].

50. Eş'arîlerin çoğunluğu: "Bütün nebiler meleklerden üstündür."

Eş'arîlerin bir kısmı: Melekler mutlak olarak insanların âvamından, meleklerin rasülleri ise insanların nebilerinden üstündür."

Mâtürîdîler nezdinde meşhur olan görüş: "İnsanların resül olanları bütün meleklerden üstündür."

---

[88] Bkz; s.258.
[89] Bkz; s.510.
[90] Bkz; s.521.

Mâtürîdîler nezdinde muhtar olan görüş: "İnsanların havâs olanları -ki bunlar rasüllerdir- bütün meleklerden, meleklerin havas olanları rasül olmayan nebilerden, rasül olmayan nebiler ise, havas olmayan meleklerden üstündür."

Açıklama: Üstünlük hakkındaki tartışma sevabın çokluğu açısındandır, bu ise mutlak olarak bütün insan fertlerinin meleklerden üstün olmasını gerektirmez. Cumhûrun bu husustaki delilleri naklidir:

Meleklere, "Âdem'e secde edin" dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu.

Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip "Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin" dedi[91].

51. **Eş'arîler**: Hz. Muhammed (s.a.v.) bi'setten önce ve bi'setten sonra kendisinden önceki peygamberlerin şeriatıyla kulluk etmiştir.

Mâtürîdîler: "Hz. Muhammed (s.a.v.) ne bi'setten önce ne bi'setten sonra kendisinden önceki peygamberlerin şeriatıyla kulluk etmemiştir."

Açıklama: Eş'arîlere göre "Şer'u Men Kablena" daha önceki peygamberlerin şeriatı olduğu için neshedildiği bilinmiyorsa onunla amel etmemiz gerekmektedir, çünkü Allah'ın (c.c.) "İşte bunlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir, öyleyse sen de onların hidayetine uy" kavli gereği bütün peygamberlerin şeriatının neshedildiği bilinmiyorsa kıyamete kadar bakidir. Mâtürîdîlere göre ise şayet bi'setten önce böyle bir şey söz konusu olsaydı, bu nakledilir ve saklanması mümkün olmazdı. Bi'setten sonraki hususa gelince Muhammed (s.a.v.) şeriatlarda asıl ve metbû'dur, dolayısıyla başkasına tabi olmaz[92].

1.5.8. Ahiret

52. **Eş'arîler**: "Kabirde ruh bedene tekrar girmez"

Mâtürîdîlerin çoğunluğu: "Kabirde ruh tekrar bedene girecektir"

Açıklama: Bu ihtilaf, nimet ve azabın ruh ve bedene beraber verileceği hakkında serdedilen görüşlerden hangisinin daha sahih olduğu etrafında cereyan etmektedir.

---

[91] Bkz; s.529.
[92] Bkz; s.531.

Müellifin ise bu meselede Eş'arîlere meylettiği görülmektedir, zira onların delilleri üzerine görüşünü kurgulayarak şöyle demektedir: "Bedene ruhu iade etmesinin onda bir tür hayat yaratarak nimet ve azabı tattırmanın ya da daha önce azap ve nimet tatmış olan bedenle ilgisi sebebiyle, beden olmaksızın ruha nimet ve azap tattırmanın önünde ne akli ne de nakli hiçbir engel bulunmamaktadır[93].

53. Eş'arîler: "Vahşi hayvanlar karşılık görmek için haşredileceklerdir"

Mâtürîdîler: Vahşi hayvanlar, kuşlar ve diğer hayvanlar karşılık görme olmadan haşredilip sonra da toprak olacaklardır."

Açıklama: Her iki fırka da Allah'ın (c.c.) "Vahşi hayvanlar haşredildiği zaman" kavli ile istidlalde bulunarak vahşi hayvanların haşredileceği hususunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf ettikleri husus ise karşılık görüp görmeyecekleridir. Eş'arîler, "Boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan kısas alacaktır" hadisi ile istidlalde bulunarak karşılık görmenin vukuuna hükmetmişlerdir. Karşılık görmekten maksat ise muhasebe ve kısastır[94].

54. Eş'arîler: "Şirk suçunun affı aklen câizdir, fakat şeriat gerçekleşmeyeceğini bildirdiği için, vuku bulabileceğine hükmedilemez."

Mâtürîdîler: "Şirk ve inkâr suçunun affı naklen câiz olmadığı gibi aklen de câiz değildir[95]"

55. Eş'arîler: "Mü'minin ebedi olarak cehennemde kalması aklen câizdir, fakat şeriat gerçekleşmeyeceğini bildirdiği için, vuku bulabileceğine hükmedilemez."

Mâtürîdîler: "Mü'minin ebedi olarak cehennemde kalması naklen câiz olmadığı gibi, aklen de câiz değildir."

Açıklama: Eş'arîlere göre bu Allah'ın mülkünde tasarrufu demek olduğundan zulüm olarak addedilmez, dolayısıyla aklen câzdir, fakat nakil bunun aksine vârid olduğundan gerçekleşebileceğine hükmedilemez. Mâtürîdîler şöyle demektedirler:

---

[93] Bkz; s.533.
[94] Bkz; s.552.
[95] Bkz; s.565.

"Allah Hakîm'dir. Allah'ın bütün fiilleri hikmetlidir. Hikmet ise iyi ile kötünün birbirinden tefrik edilmesini gerektirir[96].

56. **Eş'arîlerin çoğunluğu ve Mâtürîdîlerin bir kısmı**: "Ümitsizlik halindeki tevbe kabul edilmez"

Mâtürîdîlerin çoğunluğu: "Ümitsizlik halindeki tevbe kabul edilir"

Açıklama: Ümitsizlik halinden maksat, ayan beyan azabı görüp azaba girmektir ki bu da ğarğara hali yani ruhun bedenden çıkarılmaya başlandığı andır (can boğaza gelmesi). Her iki fırka da bu anda iman etmenin fayda etmeyeceği hususunda ittifak halindedir, fakat bu anda tevbenin makbul olup olmadığında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Eş'arîlere göre bu halette iken imanın geçerli olmamasının delili sadece, (c.c.) "Azabımızı gördükleri zaman iman etmeleri onlara fayda vermiş değildi." ayetidir. Çünkü bu halette iken kulun nefsinde herhangi bir tasarruf gücü bulunmaz, dolayısıyla onun tevbesi gözle görülen azabı savmaktan başka bir şey değildir. Mâtürîdîler ise her iki halette de istishab, yani kâfirin küfrü üzere mü'minin de imanı üzere kalacağı hükmünü benimseyerek şöyle demişlerdir: Kişinin kıyamet günü başkasına şefaat etmesi de aynı şekilde azabın ayan beyan görüldüğü ümitsizlik halidir; bugünde onun hakkında şefaat kabul ediliyorsa, kişinin ğarğara halinde kendine şefaat etmesi evleviyetle makbul olur. Kişinin kendi nefsine şefaat etmesi ise tevbe etmesidir[97].

57. **Eş'arîler**: "Saadet ve şekavet değişikliğe uğramaz"

Mâtürîdîler: "Saadet ve şekavet değişikliğe uğrar"

Açıklama: Eş'arîler İblîs hakkındaki "Zaten kafirlerdendi" ayeti ile Rasûlullah'ın (s.a.v): "Said annesinin karnındayken saiddir. Şakî annesinin karnındayken şakidir." hadisini delil göstermiş; Mâtürîdîler ise buna karşılık şöyle demişlerdir: "İman, küfür, saadet ve şekavet insanın ihtiyarî fiillerindendir, bu yüzden değişim ve dönüşüme uğraması câizdir. Ayetin anlamı ise, 'İblis isyandan sonra kafirlerden oldu' ya da ' Allah'ın ilminde imandan sonra kafirlerlere katıldı, böylece küfür imana hariçte değil Allah'ın ilminde sebkat etmiş oldu.' Müellife göre bu ihtilaf lafzidir. Şayet iman ve

96 Bkz; s.565.
97 Bkz; s.580.

saadet ile sadece kalpteki yakîni tasdikin meydana gelmesi kast ediliyorsa durumun değişmesiyle bu da değişikliğe uğrar. Şayet üzerine ahirette kurtuluş ve azabın terettüb ettiği şey kast ediliyorsa bu asla değişim ve dönüşüme uğramaz[98].

1.5.9. İmâmet

58. **Eş'arîler**: Hakkında kesin delilin bulunmadığı şer'î-fer'î meselelerde ictihaddan önce Allah'ın belli bir hükmü yoktur. Aksine her müctehid isabet etmiş sayıldığından Allah'ın bu meselelerdeki hükmü müçtehidin zannına tabidir.

Mâtürîdîlerin geneli: Allah'ın ictihaddan önce her meselede bir hükmü ve o mesele üzerinde bu hükmün bir emaresi bulunur."

Fakihlerin ve mütekellim Mâtürîdîlerin bir kısmı: Allah'ın ictihaddan önce her meselede bir hükmü bulunur, fakat bu mesele üzerinde Allah'tan bir delil bulunmaz. Belki bu arayanın bulacağı bir define gibidir. İsbet eden için iki, hata eden için ise bir ecir vardır.

Açıklama: İhtilafın mahalli hakkında kesin delil bulunmayan şer'î-fer'î meselelerdir. Hakkında kesin delil bulunan asli meselelere gelince, bu hususta isabet eden ittifakla tek, hata eden ise yine ittifakla kâfirdir ve bid'atçıdır. Hakkında nass, icma gibi kesin delil bulunan fer'î meselerde ittifakla hak tek olduğu gibi isabet eden de tektir, fakat hata edenin günahkâr olup olmaması meselesi ihtilaflıdır[99].

1.5.10. İmân ve İslam

59. **Eş'arîler**: "Allah'ın vücûdunu, vücûbunu ve sıfatlarını tasdik etmek şer'an vaciptir, imanı şeriattan başka vacip kılan bir şey yoktur."

Mâtürîdîler: "Allah'ın vücûdunu, vücûbunu ve sıfatlarını tasdik etmek aklen vaciptir, buna göre bir müddet vicdânî tecrübeden sonra iman aklen vaciptir."

Açıklama: Allah'ın vücûdunu, vücûbunu ve sıfatlarını tasdik etmek ittifakla vaciptir, ihtilaflı olan husus ise iman teklifinin sebebidir. Bu sebep Eş'arîlere göre şeriat, Mâtürîdîlere göre ise akıldır. Bunun sebebi ise bir fırkanın hüsün ve kubuhta aklı muteber, diğerinin ise yok kabul etmesidir. Mâtürîdîler, aklın imanı vacip

[98] Bkz; s.584.
[99] Bkz; s.597.

kılmasının bir müddet tecrübeden sonra gerçekleştiği, buna göre kendisine tebliğin ulaşmadığı akıl bâliğ kimsenin Allah'ı bilmek için istidlal ve derinlemesine düşüneceği bir süreye sahip olmadan sadece akıl sebebiyle mükellef olamayacağı bunun tıpkı baliğ olur olmaz ölen kimsenin durumuna benzediği görüşündedirler[100].

60. Eş'arîler: "Bu tasdik için nazar şer'an vaciptir"

Mâtürîdîler: "Bu tasdik için nazar aklen vaciptir"

Açıklama: Nazar, bilinmeyene ulaşmak için bilinen üzerinde düşünmektir. Bu mesele ise bir önceki meseleye tealluk etmektedir; Eş'arîlere göre teklifin sebebi şeriat, Mâtürîdîlere göre ise akıldır[101].

61. Eş'arîler: "Davet ulaşmadan ölenler ve fetret döneminde yaşayanlar ma'zûr olup, Allah'ı bilmekle mükellef değildirler."

Mâtürîdîler: "Şayet Allah rasül göndermeseydi de sadece akıl ile Allah'ı bilmek vacip olurdu."

Açıklama: Bu mesele de yine önceki iki meseleye tealluk etmektedir. Eş'arîler bu hususta "Rasül göndermedikçe azap etmeyiz" ayetini delil göstermiş ve "şayet akıl delil olsaydı, bi'set olmadan azap nefyedilmezdi" demişlerdir. Mâtürîdîler ise buna şöyle itiraz etmektedirler: Ayetteki rasülden kasıt akıldır ve yaratıcıyı bilme hususunda hiç kimse cehalet sebebiyle mazur değildir, çünkü insan yerlerin, göklerin ve nefsinin yaratılışını görmektedir[102].

62. Eş'arîler: "Başkasının küfrüne rıza göstermek küfürdür."

Mâtürîdîler: "Başkasının küfrüne rıza göstermek güzel görmedikçe küfür değildir."

Açıklama: Eş'arîlere göre başkasının küfrüne rıza göstermek küfrü güzel görmektir, Allah'ın razı olmadığı şeyi güzel görmek ise ittifakla küfürdür.

Mâtürîdîler'e göre ise başkasının küfrüne rıza göstermenin küfür olabilmesi, o küfrü mükâfatlandırmaya ve güzel görmeye bağlıdır, şayet böyle olmazsa küfür

---

[100] Bkz; s.438, 481.
[101] Bkz; s.438.
[102] Bkz; s.475, 481.

değildir. Örneğin Mûsâ (a.s.) "…Ey Rabbimiz! Artık onların servetlerini yok et, kalplerine sıkıntı ver, elem verici cezayı görmedikçe iman etmesinler" diyerek kavmine iman nasip olmaması için beddua etmiştir. Mûsâ (a.s.)'ın bu isteği küfrü hoş gördüğünden değil, öfkesinden dolayıydı[103].

63. Muhakkik Eş'arî ve Mâtürîdîler: "İman tasdik, ikrar dünyevî hükümlerin icra edilmesinin şartıdır. Ameller ise buna dâhil değildir."

Eş'arîlerin birçoğu: "İman kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünlerle amel etmektir."

Mâtürîdîlerin birçoğu: "İman tasdik ve ikrardır, fakat ikrar zâid bir rükundur ve ikrah ile sakıt olur. Tasdik ise asli bir rükundur, asla sakıt olmaz. Şayet kişi kalbiyle tasdik edip mazereti bulunmadığı halde diliyle ikrar etmezse, ne Allah katında ne de insanlar nezdinde mü'min olarak kabul edilmez."

Açıklama: Birinci fırka "…kalbi iman ile mutmain" ayeti ve imanın sözlükte sadece tasdik anlamına gelmesini, bunun ise kalbin ameli oluşunu, amellerin ise "İman edip salih ameller işleyenler" ayeti gereği imana dâhil olmadığı, zira atfın başkalık anlamına geldiğini, dolayısıyla atıf ile ma'tûfun birbirinden ayrı şeyler olduğunu delil olarak ortaya koymuştur. İkinci fırka, "(İnanmak için) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya rabbinin gelmesini ya da rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi bekliyorlar? Daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz. De ki: Bekleyin! Şüphesiz biz de beklemekteyiz." ayeti ile istidlalde bulunarak amellerin imana dâhil olduğuna hükmetmiştir. Üçüncü fırka ise Rasûlullah'ın (s.a.v.) "İnsanlar 'Lâ ilahe illallah' deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum" hadisinin zâhiriyle istidlalde bulunarak ikrarın imanın rüknü olduğuna hükmetmiştir[104].

64. Eş'arîler: "İman, artar ve eksilir"

Mâtürîdîler: "İman, ne artar ne de eksilir"

---

[103] Bkz; s.461.
[104] Bkz; s.571.

Açıklama: Eş'arîler "Birtakım insanlar onlara, 'İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun' dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!' diye cevap verdiler." "Ne zaman bir sûre indirilse, içlerinden 'Bu hanginizin imanını arttırdı ki?' diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını artırmıştır ve onlar sevinç içindedirler." ayetleriyle istidlalde bulunarak; imanın kalpteki nurunun ışıldaması, meyvesi, misallerin yenilenmesi ve delillere göre imanın zayıflık ya da güçlülük vasfına sahip olacağına hükmetmiştir. Mâtürîdîlerin istidlali ise şöyledir: İman kesinlik derecesinde olan bir tasdikten ibarettir. Bu ise ne zatı açısından ne de tealluku açısından asla derece farklılığını kabul etmez. Zat açısından kabul etmemesi kesinliğe aykırı olması, tealluk açısından kabul etmemesi ise teallukun dinin zaruriyatının toplamı olması bu toplamın da teaddüdü tasavvur edilebilen bir şey olmaması sebebiyledir[105].

65. **Eş'arîler**: "Mukallidin imanı sahih değildir. Diliyle tabir edip muhalifle mücadele edemese bile, her meseleyi aklının delaletiyle bilmesi gerekir."

Mâtürîdîlerin çoğunluğu: "Mukallidin imanı sahihtir, fakat aklî nazarı terk ettiği için günahkâr olur. Aklî nazara kabiliyetinin olup olmaması durumu değiştirmez."

Mâtürîdîlerin bir kısmı: "Mukallidin imanı sahihtir, fakat aklî nazarı terk ettiği için günahkâr olur. Aklî nazara kabiliyeti yoksa günahkâr olmaz."

Açıklama: Eş'arîler ve Mâtürîdîler, İslam diyarında yaşayıp, Rasûlullah'ın (s.a.v.) hadislerine sahih bir şekilde ulaşabilen, yerlerin ve göklerin yaratılışı hakkında tefekkür edebilen kimselerin mü'min oldukları, Allah'ı bildikleri ve bunlardan icmâlî delillerle yetinenlerin taklitten istidlal sahasına yükseldikleri hususunda ittifak halindedir. Yine bu iki mezhebin ittifakıyla, "şayet bu haksa inandım değilse vebali senin boynuna" diyerek imanını başkasının sorumluluğuna yükleyen kimse mü'min değildir. İhtilaf ettikleri nokta ise, davetin kendisine ulaşmadığı, yelerin ve göklerin yaratılışı hakkında düşünmemiş, sonra da kendisine "şunlara inanman farzdır" diyen bir şahsın haberine istidlal ve nazarda bulunmaksızın iman eden kimsenin imanının makbul olup olmadığıdır[106].

---

105 Bkz; s.576.
106 Bkz; s.581.

66. **Eş'arîler**: " 'İnşaallah mü'minim' demek suretiyle imana istisna dâhil etmek câizdir"

Mâtürîdîler: "İmana istisna dâhil edilmez. Bilakis kişi 'Ben gerçekten mü'minim" demelidir"

Açıklama: Eş'arîlerin imanda istisnayı câiz görmeleri 'teberrük' teviline, işleri Allah'ın meşietine havale etmeye ve nefsi tezkiye etmekten kaçınmaya binaendir. Şu andaki imandan şüphe etmemekle birlikte akıbet endişesi sebebiyledir, çünkü şu andaki imandan şüphe küfür demektir. Bu teviller sadece imanın sıhhatini belirtmek içindir, yoksa "İnşaallah mü'minim" sözünü "Gerçekten mü'minim" sözünün üzerine çıkarmak için değildir. Mâtürîdîler ise, "İmanın kalbi bir tasdikten ibaret olduğunu, bunun ise gerçekleştikten sonra tereddüdü kabul etmeyen malum bir şey olduğunu, ayrıca tereddüd eden kimsede tasdik meydana gelmediği için o kimsenin mü'min sayılmayacağını" söyleyerek, imanda istisnaya cevaz vermemişlerdir[107].

67. **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî**: "Şeriatta iman ve islâm birbirlerinden farklı şeylerdir."

Mâtürîdîler: "Şeriatta iman ve islâm aynı şeydir."

Açıklama: Eş'arîler bu hususta "De ki: İman etmediniz, Müslüman olduk deyin" ayeti ile istidlade bulunmuştur. Mâtürîdîler ise: "Bir kimse hakkında mü'min ama Müslüman değil, ya da Müslüman ama mü'min değil diye hükmetmek şeran câiz değildir" şeklindeki görüşlerini "bu iki lafız sözlükte aynı anlama geliyor değil" şeklinde açıklamaktadırlar[108].

[107] Bkz; s.583.
[108] Bkz; s.586.

İKİNCİ BÖLÜM

İZMÎRÎ'NİN HAYATI

2.1. İzmîrî'nin Hayatı Hakkında Bilgi Veren Kaynaklar

Muhammed b. Velî el-Kırşehirî el-İzmîrî (ö.1165/1751) Müellifin, Molla Hüsrev'e ait *Mirâtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı esere yapmış olduğu şerhle meşhur olmasına, bu şerhin, söz konusu kitaba yapılmış olan en önemli şerhlerden biri olarak kabul edilmesine ve kendisine "Mirât'ın Şarihi" denilmesine rağmen, hayatı hakkında yeterli araştırma ve çalışmalar yapılmamıştır.

Müellifin hayatı hakkındaki en önemli kaynak bizzat kendisinin yazdığı ve içinde yazdığı kitaplardan bahsettiği vesikadır. Tahir el-Bursevî bu vesikayı görüp korumaya almış ve söz konusu vesikadaki bilgileri de esas alarak yazdığı *Aydın Vilayetine Mensup Meşayih, Ulema, Şair, Tarihçi ve Etibbânın Terceme-i Ahvâli*[109] adlı kitabında müellifin biyografisine yer vermiş ve adını sadece "İzmîrî" olarak zikretmiştir. Tahir el-Bursevî daha sonra *Osmanlı Müellifleri*[110] kitabı ve *Sebilüreşad*[111] dergisinde de "Mevlana Muhammed b. Velî b. Rasûl el-İzmîrî" adıyla müellifin biyografisine yer vermiştir. Ne var ki bütün araştırmalarımıza "*Sebilü'r-reşad*" dergisindeki söz konusu Bursalı Tahirinin gördüm dediği yazıya ulaşamadık. Dolayısıyla elimizde kaynak olarak, Tahir el-Bursevî'nin, müellifin hattından istifade ederek yazdığı kitaptan başka bir şey bulunmamaktadır.

Fakat biz de müellifin biyografisine dair kendi eliyle yazdığı bir başka vesikaya daha ulaştık ve bu vesika da ehemmiyet açısından bir önceki vesikadan düşük değildir. Bu vesika ise Şeyh Süleyman b. Abdullah'ın (ö.1102) hicri 1099'da İzmir'de kendisine verdiği icazettir.[112] Müellif bu vesikada hayatından bazı kesitlerden bahsetmektedir. Ayrıca müellifin *İbrâzu'd-demâir şerhu'l-eşbâhi ve'n-nezâir*[113] adlı

---

[109] Muhammed Tahir el-Bursevî (ö.1344/1925), **Aydın Vilayetine Mensup Meşayih, Ulema, Şair, Tarihçi ve Etibbânın Terceme-i Ahvâli**, Keşişyan Matbaası, İzmir, Rûmi 1324, s. 42-43.
[110] Muhammed Tahir el-Bursevî (ö.1344/1925), ***Osmanlı Müellifleri***, Amire Matbaası, İstanbul, h. 1333, I/237.
[111] Muhammed Tahir el-Bursevi, Sebilürreşad Dergisi, c. 11, sayı 281, 2 Rebiulevvel/ 16 Kanunusanî 1332,
[112] Bkz. Milli İzmir Kütüphanesi, 3/567, Muhammed b. Velî b. Rasul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin İcazeti
[113] Bkz. Muhammed b. Velî b. Rasul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***İbrâzu'd-demâir şerhu'l-eşbâhi ve'n-nezâir***, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, no: 5385, vrk. 1**b**.

kitabının el yazması olan bir nüshasında da biyografisine dair muhtasar bir metne daha rastladık ve yaptığımız araştırma ve incelemeler sonucunda bu belgenin müellifin ilmi çalışmaları hakkındaki en güvenilir belge olduğu ortaya çıktı. Müellifin biyografisi *DİA*'da Bursevî'nin verdiği bilgiler ışığında "Mevlana Muhammed İzmîrî" başlığı altında ele alınmış olup[114]; Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim'in el-Mecmû'unda[115], Menemen'de yetişip İstanbul'da Yûsuf Efendi'den ders alan ve *Ḥâşiyetü'l-Mirʾât, Şerḥu'l-Mülteḳā, Bedâʾiʿu'l-Burhân* gibi eserlerin müellifi olan bir İzmirli Mehmed Efendi'den (ö. 1160/1747) bahsettiği, fakat *Mirʾâtü'l-uṣûl hâşiyesi*'yle tanınan İzmîrî'nin aslen Kırşehirli olup Menemen'le ilgisi bilinmediğinden söz konusu şahsın Mustafa İzmîrî olduğu." bilgisine de yer verilmiştir.

Müellifin biyografisi hakkında çok kısıtlı bilgi veren diğer kaynaklar ise; *Mu'cemü'l-müellifin*"[116], "*Mu'cemu'l-müfessirîn*"[117] ve "*Hidayetü'l-ârifin*"[118] gibi eserlerdir.

Biyografi eserlerinde isimleri birbiriyle en çok karıştırılan müellifler; *Bedaiu'l-burhan ala umdeti'l-irfan fî vucûhi'l-kurân* adlı eserin müellifi Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîrî ile *Camiu'l-Mühimmat fî şerhi Delâilu'l-hayrat* adlı eserin müellifi Muhammed b. Yusuf b. Veliyüddin el-İzmîri'dir.

Netice olarak araştırmamızda müellifin biyografisi için, kendisine ait söz konusu icazet ve bizzat kendi kitabındaki bilgiler dayanak noktamızı teşkil edecektir.

2.2. Müellifin Yaşadığı Dönem

Müellif Osmanlı Devleti'nin durgunluk ve gerileme döneminde yaşamış olup; IV. Mehmed (1058-1099/1648-1687), II. Süleyman (1099-1102/ 1687-1691), II. Ahmed (1102-1106/ 1691-1695), II Mustafa (1106-1115/1695-1703), III. Ahmed (1115-1143/1703-1730) ve I. Mahmud (1143-1168/1730-1754) dönemlerinden her birine şahit olmuştur.

---

[114] Ferhat Koca, İZMÎRÎ Mevlânâ Mehmed, XXII, 529.

[115] Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim (ö.h.1232), ***el-Mecmu' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmu'***, Ali Emri Efendi Millet Kütüphanesi, no: 2527, vrk. 96b.

[116] Kühâle Ömer b. Rıza (ö.h.1408), ***Mu'cemu'l-müellifîn***, Mektebetü'l-müsennâ, Beyrut, 1957, XII/95.

[117] Adil Nüveyhiz, ***Mu'cemu'l-Müfessirîn***, Müessesetü Nüveyhiz, Beyrut, 1988, II/646

[118] İsmail Paşa (ö.h.1339), ***Hediyyetü'l-ârfîn***, Dâru İhau't-Turâsu'l-Arabî, Lübnan, 1951, II/328.

Müellifin yaşadığı dönemin özelliklerini tarif edebilmek için öncelikle bu dönemi siyasi, askeri, ilmi, ekonomik ve sosyal açıdan incelenmesi gerekmektedir.

2.2.1. Siyasi ve Askeri Ortam

Müellif, 1648-1687 yılları arasında hüküm süren IV. Mehmed döneminin sonlarına doğru doğmuştur. O dönemlerde Osmanlı Devleti de duraklama dönemine girmiş, Viyana kuşatmasından (1684) sonra fetihler durmuş, Kuşatmayı yöneten Sadrazam Kara Mustafa Paşa bu başarısızlık sonucunda idam edilmişti. Bundan sonraki bir diğer başarısızlık ise, 1687 yılında yapılan II. Mohaç savaşıydı. Bu muharebenin başında olan Sadrazam Sarı Süleyman Paşa yaşanılan hezimetten sonra hemen IV. Mehmed'e başkaldırmış fakat bu süreç sadrazam'ın 1687'de azli ile neticelenmişti.[119]

IV. Mehmed'den sonra tahta II. Süleyman geçti ve 1687-1691 yılları arsında hüküm sürdü. II. Süleyman art arda gelen isyan ve sıkıntılardan sonra Köprülü Mustafa Paşa'yı sadrazamlık görevine getirdi. Hemen işe koyulan Mustafa Paşa orduyu düzene sokup, devletin göçebe tebasını devletin yanına çekmek ve kaybedilen bazı toprakları geri almakla işe başladı.[120]

II. Süleyman'ın ölümünden sonra yerine 1691-1695 tarihleri arasında tahta hükmedecek olan kardeşi II. Ahmed geçti. II. Ahmed cephedeki sadrazam ve Serdârıekrem Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'yı görevinde bıraktı. Fakat onun Salankamen'de şehid düşmesi ve ordunun dağılması üzerine, Kadı Ali Paşa'yı askerin başına geçmek şartıyla sadrazamlığa getirdi.[121]

II. Ahmed'in vefatından sonra tahta II. Mustafa geçti (1695-1703). Ataları gibi ordunun başında savaşlara katılan II. Mustafa Lehler'e karşı birçok kez galip geldi[122], fakat Viyana ve Mohaç kuşatmalarında yaşanan hezimetler Osmanlı Devleti'nin tekrar Avrupa'ya doğru ilerlemesini durdurmuş, bu durum dünyada güç dengelerini değiştirmiş ve Avrupa devletlerini Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya doğru

---

[119] Muhammed Ferid Bey (ö.h.1338), ***Tarihu Devleti'l-Aliyeti'l-Usmaniyye***, thk. İhsan Hakkı, Daru'n-Nefâis, Lübnan, bs. 1, 1981, s. 300-304.
[120] Muhammed Ferid Bey, **a.g.e**, s. 305.
[121] Muhammed Ferid Bey, **a.g.e**, s. 307.
[122] Muhammed Ferid Bey, **a.g.e**, s. 308.

genişlemesini engelleyen bir ittifak kurma hususunda cesaretlendirmişti. Bu ittifak Osmanlı topraklarını azar azar yutuyordu. Binaenaleyh Rusya, Avusturya, Polonya ve Venedikliler bir ittifak kurup, Dört bir yandan Osmanlı Devleti'ne savaş açtılar. Bununla birlikte Sadrazam Köprülüzade Hüseyin Paşa da Avusturya ve Balkan tarafına karşı, bazı galibiyetler elde ediyordu. Bunun hemen ardından, savaşan devletler arasında birtakım görüşmeler gerçekleşti ve 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşmasıyla savaş sona erdi. Bu anlaşma Osmanlı Devleti ile İttifak Devletleri arasında imzalanmıştır. Antlaşma gereği Osmanlı Devleti, Mora Yarımadası, Dalmaçya kıyıları ile Ayamavra Adası'nı Venedik'e; Ukrayna ve Podolya'yı Lehistan'a; Temeşvar ili ile Banat Yaylası hariç tüm Macaristan Erdel'i Avusturya'ya vermek zorunda kalmıştır.[123]

Bu anlaşma ve takip eden başka gelişmeler sonucu Osmanlı Devleti askeri ve ekonomik açıdan zayıflamaya başladı. Buna ek olarak devlet erkanı Şeyhulislâm Feyzullah Efendi'ye öfke duyuyordu. Zira Şeyhulislâm Padişaha olan yakınlığını kullanarak bazı kanunların ıslahında etkili olmaktaydı. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi Mekke, Medine, İstanbul, Şam, Edirne ve Erzurum'da çok sayıda, medrese, dârulhadis ve kütüphane inşa ettirip çok sayıda da eser telif etmiş, yaklaşık sekiz yıl da bu vazifeyi sürdürmüştür. Padişah kendisinin sözlerine çok önem verdiği için atama ve azillerde çok belirleyiciydi. Bu yüzden birçok devlet görevlisinin öfke ve kinini kazanmıştı. Tarihlere Edirne Vak'ası veya Feyzullah Efendi Vak'ası adıyla geçen bu isyan önce İstanbul'da başladı, daha sonra Edirne'ye sıçradı. (22 Ağustos 1703) İsyan Sultanın azledilmesi ve yerine III. Ahmed'in geçmesiyle son buldu. III. Ahmed aynı zamanda hocası da olan Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'yi azledip Eğriboz'a sürerek kurtarmaya çalıştı, fakat Padişah bunda başarılı olamadı ve Feyzullah Efendi Yeniçerilerin eline geçti. Feci işkenceler sonunda Feyzullah Efendi'nin kesik başı bir mızrağın ucuna takılıp âsiler tarafından Edirne sokaklarında dolaştırıldı. Cesedi ise ayaklarına ip bağlanarak hıristiyan keşişlere sürüklettirildi ve Tuna nehrine atıldı.[124]

[123] Gábor Ágoston and Bruce masters, ***Encyclopedia of the Ottoman Empire*** (Treaty of Karlowitz 309-310), Facts on File, 2009.
[124] Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", DİA, XII, 1995, 527.

III. Ahmed tahta geçip gücünü pekiştirince devlete baş kaldırıp Şeyhulislâm Feyzullah Efendi'yi katlettiren Yeniçeri başlarından intikam alarak bir çoğunu öldürttü. III. Mehmed döneminde Rusya, Avusturya ve Osmanlı devleti arasında hiçbir devletin tam olarak diğerine üstünlük sağlayamadığı savaşlar meydana geldi. Bu savaşlar birçok görüşme neticesinde sona erdi. Bu görüşmelerin en önemlisi 1713'deki Edirne Antlaşmasıdır. Bu anlaşmaya göre Rusya Osmanlı Devleti'nin Karadeniz'deki topraklarından vaz geçecektir. Bir diğer önemli antlaşma ise 1718'de varılan Pasarofça antlaşmasıdır. Bu anlaşmaya göre Mora Yarımadası Osmanlı Devleti'nde kalacak, Kuzey Sırbistan Tamışvar, Semendire, Banat, Belgrad, Eflak bölgelerinin batı kısmı Avusturya'nın olacak Dalmaçya ve Arnavutluk kıyıları Venedik'in olacaktır.

Asya'da ise İran'da vukua gelen devrimler Osmanlı devletinin Ermenistan ve Gürcistan'ın üzerine yürümesine ve buraları fethetmesine imkân verirken, Rusların Dağıstan'da ilerlemesine zemin hazırlamıştı. Hatta Fransız büyükelçisi Astana'da arabuluculuk yapıp iki ülkeyi 1724'te anlaşma masasına oturtmasa bu gelişmeler Osmanlı-Rus savaşının meydana gelmesine sebep olacaktı. Bu anlaşmaya göre her iki ülke işgal etmiş oldukları bölgelerin sahibi olacaklardı, Ancak İran'da Şah Eşref'in ölümünden sonra Tahmasb bütün gücü ele geçirince Osmanlı İmparatorluğu topraklarına baskınlar yapmaya başladı. III. Ahmed ise savaş istemeyerek uzlaşmaya yöneldi. Yeniçeriler de Padişahın bu tutumunu Patrona Halil önderliğinde halkı yeni bir devrim için ayaklandırma fırsatı olarak gördüler. Sonuç olarak Sultan azledildi, Sadrazam ve Kabudan-ı Derya ise öldürüldü.

III. Mehmed'den sonra tahta I. Mahmud geçti. (1730-1754) O sıralarda Patrona Halil çok güçlüydü. Öyle ki Padişah ondan kurtulmak için Yeniçerilerle ittifak yapmak zorunda kalmıştı. Yeniçeriler de onu öldürdüler. Onun ölmesiyle Osmanlı Devletinde huzur ve sükûnet tekrar sağlandı. Böylece Osmanlı ordusu birçok çarpışmada İranlıları mağlup etti, fakat Rusya ve Avusturya'nın Osmanlı'ya karşı ittifak kurması ve Osmanlı'nın Avrupa cephesinde savaşa girişmesi devleti sarstı. Bunun sonucu olarak da Osmanlı devleti Rusya ve Avusturya hücumlarına karşı koyabilmek için İranlılarla sulh yaparak ele geçirdiği toprakları iade etmek zorunda kaldı. Nitekim Sadrazam Mehmet Paşa yönetimindeki Osmanlı ordusu Avusturya'nın saldırılarını Tuna Nehr'in gerisine püskürtmeyi başardı. Bu savaş ancak 1739 Belgrad Antlaşmasıyla sona erdi.

Bu antlaşma uyarınca Avusturya Pasarofça Antlaşması ile aldığı yerleri (Sırbistan, Belgrad, Eflak'ın bazı kısımlarını ve Bosna'da bir sınır bölgesini) Banat bölgesi hariç geri verdi. Azak Kalesi yıkıldı, toprakları Osmanlı Devleti ile Rusya arasında sınır oldu. Kuzey Kafkasya'da bulunan ve dağ geçitlerini (Daryal Geçidi, vb…) denetleyen Kabartay bölgesi (Kabardiya) tarafsız bir bölge olarak kabul edildi. Ruslar, Kırım'dan çekilmeyi kabul etti. Karadeniz'de savaş ve ticaret gemileri bulunduramayacaktı. Belgrad Antlaşmaları ile Karadeniz'in bir Türk gölü olduğu bir kez daha kabul edildi. Bu antlaşma ile Karadeniz'in Türk gölü olduğu son kez onaylandı.[125]

Netice olarak Muhammed bin Veli b. Rasul el-Kırşehîrî el-İzmîrî askeri yenilgilere, aşağılayıcı antlaşmalara ve kavgalara neden olan, birçok iç sarsıntı ve fitnenin vuku bulduğu bir dönemde yaşamış ve üç padişahın azline, çok sayıda sadrazamın idamına ve Şeyulislâm Feyzullah Efendinin kabul edilemeyecek bir tarzda öldürülmesi gibi birçok tarihi vakaya şahit olmuştur. Nitekim Müellif *İbrâzu'd-demâir şerhu'l-eşbâhi ve'n-nezâir* adlı eserinin mukaddimesinde bu fitne ve musibet dönemi için şöyle demektedir:

لكنه قد جرى على صفحات كثير من بلاد الإسلام لا سيما بلاد آل عثمان ما يطول عرضه من …"

البليات الصورية والخفية الرافعة للأمن والأمان الناشئة من الفرق الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً…/ fakat İslam ülkelerinde, Özellikle de Osmanlı Devleti'nde, dini anlamda tefrikaya düşüp fırkalara bölünmenin sonucu olarak emniyeti ortadan kaldıran gizli ve açık birçok bela ve musibet aşamalar halinde meydana geldi."[126]

2.2.2. İlmi Ortam

Müellifin yaşadığı dönemde, ilmi ortam büyük bir sıçrayış içindeydi. Zira gerek padişah, gerek sadrazam gerekse şeyhülislâm, yüksek sayıda kütüphane, medrese, darulhadis inşa ettirmekteydi.

Bu dönemde inşası tamamlanmış olan kütüphanelerden biri de Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın inşasını başlattığı Köprülü Kütüphanesi'dir. Köprülü Mehmed Paşa'nın vefatından sonra oğlu Ahmed Fazıl Paşa, onun vefatından sonra ise diğer oğlu

[125] Muhammed Ferid Bey, **a.g.e**, s. 320-325.
[126] Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, no: 5385, vrk. 2**b**

Mustafa Fazıl Paşa kütüphanenin inşası için çalışmış, kütüphane nihayet 1678 yılında hizmete girmiştir.[127] Şeyhulislâm Feyzullah efendi ise, 1700 yılında Medine'de Darulhadis ve medreseye bitişik olarak Feyzullah Efendi Kütüphanesi'ni inşa ettirmiş olup, bu kompleks bugün "Melik Abülaziz Camii"ne ilhak edilmiştir.[128] Sultan III. Ahmed tarafından yapılan kütüphane[129] de bu dönemde inşa edilmiş kütüphanelerdendir.[130]

İlmi sıçrayışa sebep olan en önemli icraat, III. Ahmed'in ülkeye matbaayı getirerek fetva yayınlattıktan sonra Asitane'de ilk matbaayı kurmasıdır. Fakat yayınlanan fetva, tahrif endişesiyle matbaada Kur'an basımını yasaklıyordu.[131]

İlmi sıçrayışın bir diğer önemli sebebi ise o dönem ulemanın, ve şeyhulislâmların devletteki büyük etkileriydi. Bunun en belirgin örneği Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin padişahlar üzerindeki etkisidir. Şeyhülislâm'ın söz konusu etkisi Sultan II. Mustafa zamanında doruk noktaya ulaşmıştır. Zira padişah üzerinde öylesine güçlü bir etkisi vardı ki bu etki devletin aldığı kararlarda kendisini çok bariz bir şekilde gösteriyordu. Ne var ki bu etkinin sonu hiç de iyi gelmedi. Zira bu etki; içinde ordu, medrese öğrencileri ve halkın da bulunduğu ı işkence ve tacize uğradıktan sonra şeyhulislâmın öldürüldüğü tarihi bir isyana sebep olduktan sonra nihayete erdi. Bununla birlikte isyancılar şeyhülislâmın idam kararını ancak azledildikten sonra çıkarttırabildiler.

Fakat bu olaylar isyancıları, Patrona Halil İsyanında Padişahtan, Sadrazam Kubudan-ı Deya Paşa ve Şeyhulislâm'ı infaz etmesini istemeleri için cesaretlendirmişti. Padişah Kubudan-ı Deya Paşa ve Sadrazam'ın idamı yönündeki taleplerini kabul etmiş olsa da Şeyhulislâm'ın idam yönündeki taleplerini reddetmiştir.[132]

Meydana gelen bu olaylar bize, dini ve siyasi görevlerin birbiriyle iç içe geçişinin ve bu iç içe geçişin sebep olduğu sıkıntı ve fitnelerin boyutunu göstermektedir ki

---

[127] İsmail E. Erünsal, Köprülü kütüphanesi, DİA, XXVI, 2002, 257.
[128] Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", DİA, XII, 1995, 527.
[129] Semavi Eyice, Ahmed III Kütüphanesi, DİA, II, 1989, 40.
[130] Muhammed Ferid Bey, **a.g.e**, s. 326.
[131] Muhammed Ferid Bey, **a.g.e**, s. 319.
[132] Muhammed Ferid Bey, **a.g.e**, s. 319.

nitekim bu fitnelerin ateşi ilk önce bizzat âlimleri yakmıştır. Hatta bu olaylar birçok âlimi, bu fitneleri benimsemese dahi kendisi ve arkadaşlarının canına kast edilmesinden korktuğu için siyasetten uzak durmaya itmiştir. Bu husus Müellifin *İbrazu'd-demâir ale'l-eşbâhi ve'n-nezâir* adlı eserinin mukaddimesinde de açıkça görülmektedir:

"فيهجس في صدري شيء منهم وإن اعتزلت كأني قلت لهم هِدَعاً ومع ذلك شرعت فيما قصدت مستعيناً بالله ومتوكلاً على الله قائلاً يا رب نجني منهم ومن معي من المؤمنين فاستجاب مسألتي وجعلنا محفوظين من القوم الظالمين/… Her ne kadar siyasetten uzak dursam da bazen bu zalimlere bir şeyler söylemek istediğim oluyor, onlara sanki ürken deve yavrusuna seslenir gibi sesleniyorum, bununla birlikte ilim ve telif ile meşgul olup ona tevekkül ediyor ondan yardım istiyor ve ' Ya Rabbi! Beni ve benimle birlikte olan müminleri bu zalimlerin şerrinden koru' diye niyaz ediyorum, nitekim Allah (c.c.) duamıza cabet etti ve bizi zalimler topluluğundan korudu. "[133]

2.2.3. Ekonomik Durum

Osmanlı Devleti'nin mali yapısı son derece sağlamdı. Bu yapının başında ise bugünün Maliye Bakanı unvanına denk olan Defterdâr bulunmaktaydı. Osmanlı mali yapısı Muhasebe Kalemi, Ruznamçe Kalemi, Mukabele Kalemi ve daha bir çok kısmı altında bulunduran şubelerden meydana gelmekteydi.[134]

Devletin en önemli gelir kaynaklarını; öşür, haraç, cizye, tımar ve ıkta sistemi, Müslüman veğayr-ı müslim tebadan alınan vergiler oluşturmaktaydı. II. Viyana Kuşatması'nın başarısızlıkla sonuçlanması ve Karlofça Antlaşması'nın imzalanması mali açıdan zora giren devleti bu vergilere ek olarak bir takım vergiler daha ihdas etmek zorunda bırakmıştır.[135]

Osmanlı Devleti'nde eyaletlerden toplanan vergiler, merkeze gönderiliyordu. Bu intikal bir çok zorluk ve tehlikeyi ortaya çıkarıyordu ki bu da doğal olarak devletin bütçesine olumsuz olarak yansıyordu. XVII. Yüzyılın sonlarında Osmanlı Devletinde

---

[133] Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, no: 5385, vrk. 2**b**
[134] Ekmeleddin İhsanoğlu, ***ed-Devletü'l-Usmâniyye târih ve hadara***, I/621-622.
[135] Ekmeleddin İhsanoğlu, **a.g.e**, I/650-652.

askeri baskının geri dönmesi sebebiyle gelirlerin %75 devletin kasasına giremiyordu.[136]

2.3. Eserleri

Araştırmada Müellifin biyografisi; elde bulunan tüm basılı ve elektronik el yazmalarının dizinlerini araştırılarak; biyografi, dizin ve usul kitaplarında Mevlana Muhammed b. Veli b. Resul el-İzmîrî'ye atfedilen her şey bir araya getirilerek, ayrıca müellifin el yazması kitapları araştırılırken karşılaşılan bütün bilgiler bir araya getirerek hazırlanmaya çalışılmıştır. Söz konusu eserler Türkiye'deki el yazması kütüphanelerinde bulunan nüshalar incelemek suretiyle araştırılmıştır. Bu esnada ise müellife isnad edilen kimi eserlerin aslında ona ait olmadığını fark ettim. Bu yüzden müellife ait eserler başlığının altında; müellife nisbeti kesin olan eserler ve müellife nisbeti şüpheli olanlar şeklinde iki kısma ayrıldı.

2.3.1 Müellife Nisbeti Kesin Olan Eserler

2.3.1.1. Tefsir

1. İsferâyinî'nin Beyzâvî(ö.685)[137] Tefsiri üzerine yaptığı haşiye üzerine yapılmış olan hâşiye. Bursevî *Osmanlı Müellifleri* adlı kitabında müellifin Beyzâvî Tefsiri'ne haşiye yazdığını belirtmektedir. Fakat doğru olan bu hâşiyenin Beyzâvî Tefsiri üzerine yapılmış olan hâşiye üzerine yapıldığıdır. Nitekim Müellif *el-Mes'eletü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eserinin mukaddimesinde bunu teyid etmektedir.[138]

Bu hâşiye Râğıb Paşa Kütüphanesinde 146 numaralı yazma eser olarak mevcuttur. Varak başlığı ise "el-Cildü'l-evvelü mine'l-hâşiyeti'l-cedide ale'l-Kadî Beyzâvî li Muhammed el-Kırşehîrî el-Müftî bi İzmir" şeklindedir. Bu nüsha Beyzâvî Tefsirinin başından, "**وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ**..."[139] ayetine kadar olan kısmı kapsamaktadır.

---

[136] Ekmeleddin İhsanoğlu, **a.g.e**, I/611.
[137] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***İbrazu'd-demâir şerhu'l-eşbâh ve'n-nezâir***, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385 vrk. I**b**
[138] Bursevî, **a.g.e**, I/237.
[139] Bakara sûresi 2/111

Bu haşiyenin bir nüshası da 212 numaralı el yazması olarak Esad Efendi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Varak başlığı ise "Cildün sânin min hâşiyeti Beyzâvî li'l-Fazıl İzmîrî" şeklindedir. Bu nüshanın başı eksik olup, " وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُون"[140] ayetinden başlayıp, " وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ..."[141] ayetine kadar olan kısmın tefsirini kapsamakta ve Ragıb Paşa Kütüphanesi'ndeki (أ/214) numaralı varak numaralı nüshaya karşılık gelmektedir. Nüshanın başlangıcı şu şekildedir:

"بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ورفع قدر من تأدب به من بين أولي الألباب... أما بعد: فيقول المفتقر إلى الله الغني محمد بن ولي بن رسول القيرشهري نزيل إزمير: إن هذه تذكرة للطلاب وتبصرة لأولي الألباب وتحفة للأحباب علقتها على تفسير القاضي البيضاوي المعترف بعلو قدره الداني والقاصي... ولذلك ترى همم الحذاق مستشرفة الأعناق إلى الاقتناء لكنوزه وأعينهم ساهرة الأحداق للاطلاع على رموزه، وإني وإن لم أكن معدوداً في جملتهم لكن أحببت حب الخير –بعدما صرفت مدة شبابي إلى التعمق في بحار الأسرار العلمية وإماطة الحجب عن غوامض دقائق العلوم العقلية والنقلية– أن أحشر في زمرتهم فثنَّيت ركاب التأمل نحو بابه وطرحت سفينة التفكر في عبابه... وتصفحته شيئاً فشيئاً بقدر الاستطاعة... فخالج بالي مع قصر باعي أن أشرحه شرحاً يبرز فوائده ويظهر خرائده ويفصل ما أجمله ويبين ما أعضله حسب ما قادني إليه ما حصلته من سائر العلوم ولا يهتدى إليه بمجرد الفهوم... ولم ألتزم نقل الأقوال كما هو دأب أصحاب المقال، وأهديته إلى حضرة قاضي الحاجات وسميع المناجاة راجياً بلطفه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم فإن وقع في حيز القبول فبمحض لطفه وهو غاية المتمنى ونهاية المأمول فأقول وبالله التوفيق: سلك المصنف طريقة الأخيار عملاً بما ورد في الأخبار فافتتح كتابه بالتحميد مقتبساً من القرآن المجيد، قال رحمه الله: (الحمد لله الذي نزل

[140] Bakara sûresi 2/4.
[141] Bakara sûresi 2/54.

الفرقان) سيأتي بيان معنى الحمد ولام التعريف والتنزيل ولفظة الجلالة ولنشرح ههنا ما ذكره الفاضل المحشي حيث قال: اقتبس اقتباساً لطيفاً...”

Kitabın sonu ise şöyledir:

“...(فله أجره وعدله على عمله) وفي الكشاف: "أجره الذي يستوجبه"، خالفه من وجهين: أحدهما أنه بدل "يستوجب" إلى "وعدله" والثاني أنه زاد "على عمله" احترازاً عن مذهب الاعتزال من أن الأجر على العمل ليس بطريق الاستيجاب كما هو مذهب المعتزلة بل هو وعد محض وكرم خالص وأن العمل غير داخل في الإيمان ولا شرط له كما هو مذهب الاعتزال”

2.3.1.2. Kelâm

2. Tahkikini yapmakta olduğumuz şerhe ait metin[142]

3. el-Mesâilü’l-hilâfiyye beyne’l-Eşâira ve’l-Mâtürîdiyye

Bu kitap müellifin kelâm ilmine dair yazdığı muhtasar metnin şerhi olup alanında eşsiz eserlerdendir. Müellif bu kitapta filozofların tutarsızlıklarını ortaya koyarcasına[143] Eş’arîlerle Mâtürîdîler arasında ihtilafa konu olan altmış yedi meseleyi bir araya getirmiştir. Araştırmamızda da açıklanacağı üzere müellif bu kitapta bazı değişiklikler, düzenlemeler ve eklemeler yapmış ve böylesi bir telifin daha önce yapılmadığını belirtmiştir.[144]

Bursevî “Osmanlı Müellifleri” kitabında bu eser için ilki “Zübdetü ilmi’l-kelâm” ismiyle Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi’nde, ikincisi “Mesâilü’l-hilâfiyyat” ismiyle Laleli Kütüphanesi’nde, üçüncüsü ise “Şerhu’l-akaidi’l-cedid” ismiyle Veliyüddin Kütüphanesinde olmak üzere üç farklı isim zikrederek bu eseri üç farklı eser gibi telakki etmiştir, fakat doğru olan bu üç ismin de aynı kitaba ait olduğudur. Bursevî’nin bu yanlış anlamasının sebebi muhtemelen el yazması nüshanın kapağındaki unvanları görüp, nüshanın muhtevasını incelememiş olmasıdır.[145]

[142] Bkz. el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b**
[143] Bkz. el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b**
[144] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***el-Mesailü’l-hilâfiyye Beyne’l-Eşâira ve’l-Mâtüridiyye***, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, No: 1650 vrk. I**b**
[145] Bursevî, **a.g.e**, I/237.

Nitekim DİA'da İzmîrî'nin biyografisini yazmış olan Ferhat Koca'nın da aynı yanlışa düştüğü görülmektedir.[146]

4. Cüz-i İhtiyar Risalesi[147]

Söz konusu risalenin el yazma nüshasına ulaşılamamıştır.

5. Müşriklerin Azabı Meselesi

Bu risalenin el yazma nüshası" no: II/1290, vrk. 87a-88a" künyesi ile İzmir Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Söz konusu risalenin başlangıcı şu şekildedir:

"بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله أجمعين، وبعد: فيقول الفقير محمد بن ولي القيرشهري: ولما وقع الإشكال في مسألة من فتاوى قاضيخان وأجاب عنه بعض مشايخنا واستصعبه بعض من تصدى لرئاسة أهل العلم من القاصرين لضعف بصره وبصيرته وعرض عليَّ ذلك أجبت عنه بتوفيقه تعالى بما نتلو عليك إن شاء الله تعالى..."

Kitabın sonu ise şöyledir:

"...ولو كانوا مشركين عندهم لزمهم تخصيص عمومه فلا يعول على ما أشعر بكونهم مشركين من بعض عباراتهم كالسيوطي، الحمد لله على الإتمام والله المستعان، تمت"

2.3.1.3. Fıkıh Usûlü

6. Haşiyetü Miratü'l-usûl şerhu mirkâtü'l-vusûl fi ilmi'l-usul[148]

Söz konusu eserin metni ve şerhi Molla Hüsrev'e aittir. (ö.885) Bu haşiye ise Miratü'l-usûl haşiyelerinin en önemlisi ve en hacimlisidir. Haşiyenin ehemmiyeti sebebiyle müellif "Muhşi'l-Mirât" olarak anılmıştır. Müellif bu hâşiyeyi nahiv, mantık ve kelâm konularıyla bezemiştir. Şöhreti her tarafı saran bu hâşiye biri h.1258, diğeri

---

[146] Ferhat Koca, İZMÎRÎ Mevlânâ Mehmed, XXII, 529.
[147] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***İbrazu'd-demâir şerhu'l-eşbâh ve'n-nezâir***, Bkz. Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385 vrk. I**b**
[148] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b**; İzmirli Ahmed Kara Paşa, Muhtasaru'l-menâkıb, İzmir Milli Kütüphanesi, No 1105, vrk. 133**a**; Bursevî, **a.g.e**, I/237.

ise h.1262 yılı olmak üzere iki defa Bulak Matbaası'da, h.1262 ,1285 ,1296 ,1302 , 1304,1309 " yılları arasında ise altı defa İstanbulda basılmıştır.

Bu haşiye özgün şerhlerden biri olarak kabul edilmiştir. Müellif haşiyede ibareleri Mirâtü'l-usûlün üslubuna uygun bir biçimde vaz eder, eserin mübhem olduğunu düşündüğü lafız ve ibareleri üzerinde durur, meseleleri açıklayan örnekler verirken daha önce geçen ibareleri daha sonraki ibarelerle arz eder, bunu yaparken de Molla Hüsrev'in ihmal ettiğini düşündüğü bahis, taksimat ve meselelere dikkati çekip görüş ve tariflere yapılan itirazlara yer verir.[149]

Müellif *el-Mesâilü'l-hilafiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdîyye* adlı eserinin ikinci ve üçüncü bölümünde söz konusu hâşiyeden bahsetmektedir. Bu ise haşiyenin birinci bölümden sonra yapıldığını göstermektedir. Haşiyenin dibacesi şöyledir:

"(بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد) جمع بين الحمد والتسمية امتثالاً لحديثي الابتداء واقتداء بأسلوب الكتاب المجيد على ما سيأتي بيانه، نقل عنه في الحاشية: لما كان المقام مقام الحمد قدم الحمد على اسم الله تعالى رعاية للمقام. انتهى...

أول الكتاب: بسم الله الرحمن الرحيم، يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك وصل وسلم على محمد وآله كما يليق بكمال فضلك وتمام إحسانك وجزيل نعمتك، أما بعد: فيقول المفتقر إلى الله تعالى محمد بن ولي بن رسول القيرشهري ثم الإزميري: إن علم أصول الفقه قد حاز من مراتب جهات شرف العلم أسناها... وإن مختصر الفاضل الشهير بمنلا خسرو قد احتوى من قواعده على أهمها وأولاها ومن فرائد فوائده على ألطفها وأحسنها كما انطوى شرحه من دلائله العقلية على أوثقها وأتمها ومن النقلية على أوضحها وأجلاها، وقد ألجأتني طلبتنا الكرام حين أردت الاشتغال بتدريسه أن أكتب ما يزيل مغلقاته ويكشف معضلاته واعتذرت عن ذلك لقلة البضاعة واشتغالي بما هو أهم منه أعني الفتوى ولم يقبل فعزمت عليه مستعيناً بالله تعالى... وها أنا

[149] Sa'd Halid el-Hays, *Şeru Mirâtu'l-usul li'l-Kâdı Mustafa el-Konevî* Doktora tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, h. 1441, I/118.

أشرع فيما أردت تحريره مستعيناً بالملك الوهاب وإليه المرجع والمآب، (قوله الباء للملابسة) اختلفوا في هذه الباء...''

Kitabın sonu ise şöyledir:

قوله لعدم تنافٍ بين المملوكية متعة والمالكية مالاً) كان الأولى أن يقول لعدم تنافٍ بين المملوكية مالاً " والمالكية متعة كما في عبد تزوج امرأة بإذن مولاه فلا حاجة إلى قوله وبالعكس إلا أن يكون ذكره مشاكلة''

7. İbn-i Hacib'in (ö.646) *El-Müntehâ* adlı eseri üzerine el-Îcî'nin (ö.756) yaptığı şerhe, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö.816) yaptığı haşiyeye müellifin yaptığı hâşiye.[150]

Müellif, Mirâtu'l-usûl üzerine yaptığı haşiyede bu kitabından bahsetmektedir[151], fakat araştırmamız esnasında söz konusu eserin el yazması nüshasına ulaşılamamıştır.

2.3.1.4. Fıkıh

8. İbrazu'd-demair şerhu'l-eşbâhi ve'n-nezâir.[152]

Bu eser İbni Nüceym'e (ö.970) ait *el-Eşbah ve'n-nezâir*'in tek şerhidir. Bu eserin el yazması olarak bir nüshası Hüsnü Paşa Kütüphanesi'de, (No: 367) bir nüshası Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi'nde (No:5385) bir nüshası ise Manisa Akhisar Zeynelzade kütüphanesinde (No:1779) bulunmaktadır.

Kitabın başlangıcı şöyledir:

''بسم الله الرحمن الرحيم، يا من تنزهت ذاته وتجلت صفاته وعمت نواله ويا من كان العجز عن درك إدراكِه إدراكَه وصار البحث عن سر ذاته إشراكَه، نحمدك... وبعد: فيقول الفقير إلى الله الغني محمد بن ولي بن رسول القرشهري نزيل إزمير –صانهما الله وأهلهما عن التدمير–: إن كتاب الأشباه والنظائر قد تناهجت به العلماء

---

[150] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***İbrazu'd-demâir şerhu'l-eşbâh ve'n-nezâir***, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385 vrk. I**b**; Bursevî, a.g.e, I/237.

[151] Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***Haşiyetü'l-İzmîrî ala Mirâtu'l-usûl Şerhu Mirkatü'l-vusûl***, Bosnalı Hacı Muhammed Efendi Matbaası, h. 1258, I/22.

[152] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385 vrk. I**b**; İzmirli Ahmed Kara Paşa, Muhtasaru'l-menâkıb, İzmir Milli Kütüphanesi, No 1105, vrk. 144**a**.

الأخلاء وتفاخرت به الفضلاء الأجلاء حتى صار عمدة المدرسين في المدارس وفخرة المصدرين في المجالس ... فلذلك قد تصدى لشرحه جمع كثير ممن صار أهلاً له وممن لم يصر ومع ذلك لم يعط منهم أحد حق شرحه وغاب عن نظر أكثرهم أجل فوائده بل لا يحوم أعلمهم ساحة دقائقه، فأردت أن أكتب له شرحاً يزيل مغلقاته ويكشف معضلاته ويحل عباراته ويحتوي مسائل مهمة من الفتاوى في أثناء تدريسي مع الإخوان من الطلاب، لكنه قد جرى على صفحات كثير من بلاد الإسلام لا سيما بلاد آل عثمان ما يطول عرضه من البليات الصورية والخفية الرافعة للأمن والأمان الناشئة من الفرق الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً فيهجس في صدري شيء منهم وإن اعتزلت كأني قلت لهم هدعاً، ومع ذلك شرعت فيما قصدت مستعيناً بالله ومتوكلاً على الله قائلاً يا رب نجني منهم ومن معي من المؤمنين فاستجاب مسألتي وجعلنا محفوظين من القوم الظالمين فإن يسر الله تعالى إتمامه نجعله تحفة للأحباب وتذكرة للطلاب... قوله: (الفن الأول في القواعد الكلية) هي جمع قاعدة وهي قضية كلية...."

Kitabın sonu ise şöyledir:

"آخره: ...فيكون غاصباً الخف بعد الاستحقاق فينتفض مسحه عليه بمعنى تحرم الصلاة معه كما هو المراد بعدم جواز مسح الخف المغصوب في المسألة السابقة آنفاً لا بمعنى لا يجوز الصلاة وهذا الوجه وإن لم يخطر بالبال لكن اللفظ مساعد له تأمل"

9. Kemalü'd-diraye fî cem'i'r-rivayeti ve'd-diraye[153]

Bu kitap İbrahim b. Muhammed el-Halebî'ye (ö.956) ait olan *Mültekâ el-ebhur* adlı metnin şerhi olup, 2017 yılında Muhammed el-Hatîb'in tahkiki ile Lübnan'da basılmıştır, fakat kitabın birden fazla el yazma nüshası bulunmasına rağmen bu tahkikte sadece bir nüshasından istifade edilmiştir. Kitabın nüshaları 1/111 ve 2/111 numarasıyla iki büyük mücellet halinde Halit Efendi Kütüphanesinde; 94 ve 95 numarasıyla iki mücellet halinde Mehmet Asım Bey Kütüphanesinde; 1/466, 2/466 ve 3/466 numaralarıyla üç mücellet halinde Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesinde;

[153] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385 vrk. I**b**; İzmirli Ahmed Kara Paşa, Muhtasaru'l-menâkıb, İzmir Milli Kütüphanesi, No 1105, vrk. 144**a**.

1/607, 2/607, 3/607 ve 4/607 numaralarıyla dört mücellet halinde Manisa İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır.

Kitab şöyle başlamaktadır:

"بسم الله الرحمن الرحيم، يا واجب الوجود ويا مفيض الخير والجود... وبعد: فيقول الفقير محمد بن ولي بن رسول القرشهري نزيل إزمير: لما منَّ الله تعالى عليَّ بجعله من جملة المشتغلين بكتابه العظيم ومن متابعي سنن نبيه الكريم وعصمني من مخالفة أهل السنة والجماعة... فألفت أولاً فيما يكمل بتحصيله القوة النظرية متناً ثم شرحته شرحاً تكميلاً لها، ثم أردت أن أؤلف فيما يكمل بتحصيله القوة العملية[154]، فاشتغلت أولاً بأصوله برهة من الزمان وعلقت فيه على المختصر الموسوم بـ «المرآة» ما وقفت، ثم جمعته جمعاً يتوسل به إلى عكومها، ثم رأيت المختصر المنسوب إلى مولانا الشهير بالحلبي الموسوم بـ «ملتقى الأبحر» حاوياً لأكثر قواعده جامعاً لأوفر فرائده مشيراً إلى المختار في الفتوى فشرحته شرحاً جامعاً لدلائله وشواهده كاشفاً لمغلقاته مزيلاً لمعضلاته متمسكاً بحبل التوفيق مستهدياً إلى سواء الطريق مشيراً فيه إلى مواضع الخلاف بين الأئمة، ولما تيسر لي إتمامه وختم بالجبر اختتامه جبرته بدعاء من أيده الله تعالى بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى... السلطان الغازي مصطفى خان ابن السلطان محمد خان، وسميته بـ: «كمال الدراية في جمع الرواية والدراية»... فأقول: لما كان الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد والعمل بحديثَي الابتداء من أهم الأمور في أمثال هذا المقام قال رحمة الله عليه بعد التسمية: (الحمد) قدمه وإن كان ذكر المحمود أهم في نفسه..."

Kitabın bitimindeki metin, nüshalar arası farklılık ve eksiklikler bulunması sebebiyle burada zikredilememiştir.

10. Tercihu'l-beyyinât[155]

Hacı Mahmut Efendi Kütüphanesi no: 2/1026 vrk. 148a-12b

---

[154] Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi No: 17146 ve Manisa İl Halk Kütüphanesi No: 1/607'deki nüshaların hâşiyesinde şöyle yazmaktadır: " والمراد بما يكمل به القوة النظرية هو علم الكلام وبما يكمل به القوة العملية هو علم الفقه"

[155] Bkz. -İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b**;

İzmir Milli Kütüphanesi no: 1/1290, vrk 1-86b

Manisa İl Halk Kütüphanesi no: 3443, vrk. 1-165

Kitabın başı şöyledir:

"بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين، أما بعد: فيقول الفقير محمد بن ولي القرشهري نزيل إزمير: لما كثر تعارض البينتين والقولين حين دعوى المتخاصمين، ولا يمكن العمل بهما إلا بترجيح أحدهما أو بحمل كل منهما على محمل، أردت أن أجمع ما يتعلق بها من الفتوى، وقد ذكرناه في «شرحنا على الملتقى»، إلا أنا لما ابتلينا بالفتوى مست الحاجة إلى تدوينه وترتيبه وقد سبقه سبقة الوعد مني حين اشتغالي بتحشية «مرآة الأصول» فشرعت فيه مستعيناً بالله تعالى وجعلته على ثلاثة كتب وخاتمة. الكتاب الأول: في ترجيح إحدى البينتين، وفيه فصول: فصل فيما يتعلق بالنكاح رجلان ادعيا نكاح امرأة..."

Kitabın bitimi şöyledir:

"...الحادية الخمسون: لا يشترط مع النية التلفظ إلا في مسائل: منها النذر، ومنها الوقف، ومنها الطلاق والعتاق، ومنها الشروع في الصلاة، ومنها حديث النفس، فإنها لا يؤاخذ به ما لم يتكلم أو لم يعمل، قالوا: وما يقع في النفس على خمسة مراتب وهو: الهاجس والخاطر وحديث النفس والهم والعزم على ما فصلناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام فارجع إليه."

11. Şerhu zuhru'l-müteehhilîn ve'n-nisâi fî ma'rifeti'l-ethâri ve'dimâi[156]

Bu kitap Muhammed b. Bîr Ali el-Birgîvî'nin (ö.981) kitabının şerhidir. Bursevî *Osmanlı Mellifleri* adlı kitabında söz konusu eserin konusunu akide ve mev'ize başlığı altında değerlendirek hata etmiştir. Doğrusu ise kitabın hayız ve nifas gibi fıkhî konuları ele aldığıdır. Müellif bu kitabında, *İmtihanu'l-ezkiya*[157] adlı kitabına yaptığı şerhten ve *Kemâlü'd-dirâye fî cem'i'rivaye*[158] adlı kitabından bahsetmektedir. Bu ise söz konusu iki kitabın bu şerhten önce telif edildiğini göstermektedir.

---

[156] Bkz. -İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b**; Bursevî, a.g.e, I/237.
[157] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***Şerhu zuhru'l-müteehhilîn ve'n-nisâi fî ma'rifeti'l-ethâri ve'dimâi,*** İzmir Kütüphanesi, No: 193, vrk. 2**a.**
[158] el-İzmîrî, a.g.e, 12**b**.

Şerhin bir nüshası, daha kendisi hayattayken h. 1106 yılında İzmir Kütüphanesinde 193 numaralı eser olarak mevcuttu. Bu ise kitabın söz konusu tarihten daha önce yazıldığını gösterir.

Şerhin bir başka nüshası, “no: 904, vrk 144b-180b” künyesiyle Tekelioğlu Kütüphanesinde, bir başka nüshası da “no: 26597/9437, vrk. 149-184” künyesiyle Dımaşk’taki el-Mektebetü’l-Vataniyye’de mevcuttur.

Kitabın başı şöyledir:

“بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه وآله وصحبه أجمعين أما بعد فيقول محمد بن ولي القيرشهري نزيل إزمير: لما رأيت الرسالة المنسوبة إلى الفاضل البركوي أجمع ما في باب الحيض شرحتها شرحاً يزيل إغلاقه ويكشف صعابه تذكرة للطلاب وتحفة للأحباب والله المستعان وعليه التكلان. (الحمد) هو الوصل بالجميل على الجميل الاختياري...”

Kitabın sonu şöyledir:

“وفي الخلاصة قال محمد بن مقاتل يفترض غسل ثوبه في وقت كل صلاة مرة والفتوى على الأول. انتهى. الحمد لله على الإتمام والصلاة على خير البرية والسلام”

12. Fetâvâ

Bu kitap Mellifin fetva döneminde biriktirdiği soru ve cevapların bir ara getirilmesiyle meyda gelmiştir, ayrıca Müellif bu kitaba bir takım mühim meseleler de eklemiştir,[159] fakat araştırmamız esnasında bu kitabın el yazma nüshası bulunanmamıştır.

13. İ’tikaf Risalesi[160]

[159] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385 vrk. I**b**

[160] Bkz. el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b.**

Bu risale “no: 449, vrk. 174-185” künyesi ile Düğümlü Baba Kütüphanesinde mevcut olup, Müellifin elindeki nüshayı karşılamaktadır.[161] Müellif bu risalede taklit değil istinbat ve istihraç metodunu kullanmıştır.

Risalenin başı şöyledir:

“بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه أجمعين، أما بعد: فيقول الفقير محمد بن ولي القيرشهري نزيل إزمير: قد عرضت عليَّ مسألة الاعتكاف وقد كنت جمعت من قبل في شرح الملتقى ما يتعلق بها من الأقوال والمذاهب وأوسعت فيه بما لا مزيد عليه إلا أن الحاجة لما مست زيادة بيان وتحقيق رتبت رسالة على تسع مقامات ليحل مشكلاتها ويعم نفعها والله المستعان وعليه التكلان، الأول: في معناه لغة وشرعاً...”

Risalenin sonu şöyledir:

“ولو احتلم لا يفسد اعتكافه فإن أمكنه الغسل في المسجد من غير تلويث يفعل وإلا خرج واغتسل ثم يعود ولا يمكث في طهوره. الحمد لله على الإتمام”

14. Silahla Av Risalesi[162]

Risalenin el yazma nüshası, “no: 3/1290, vrk. 88a-88b” künyesi ile İzmir Milli Kütüphanesinde mevcuttur.

Risalenin başı şöyledir:

“بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين، وبعد: فيقول الفقير محمد بن ولي القيرشهري نزيل إزمير: قد سألني بعض إخواني عن مسألة صورتها: رمى صيداً وأصاب ببندقة من الرصاص المدور وجرح ومات بلا ذبح فهل يحل أكله أم لا يحل...”

Risalenin sonu şöyledir:

[161] Düğümlü Baba Kütüphanesi, No: 449, vrk. 174**a**.
[162] Bkz. el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b.**

"...ولا شك أن المرمى فيما نحن فيه ليس خفيفاً محدداً بل هو ثقيل غير محد فلا يحل ولو كان محدداً لا يحل أيضاً لاحتمال موته من ثقله فمن حكم بحله لم يحكم بما أنزل الله تعالى، الحمد لله ملهم الصواب، تمت."

15. Karda Donmuş Malın Vakfı ya da Sikaye Risalesi[163]

Bu risalenin el yazma nüshası İzmir Milli Kütüphanesinde "no. 4/1290, vrk. 89a-92a" künyesiyle mevcuttur.

Risalenin başı şöyledir:

"بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين، وبعد: فيقول المفتقر إلى الله الغني: إني قد سئلت عن مسألة وقع فيها النزاع وهي ما إذا وقف وشرط أن يصرف غلة وقفه أيام الصيف في ثلج ويبرد به ماء مصبوب في إناء موضوع عند مسجد معروف أو في طريق معلوم ويستقي به العامة هل يجوز للغني الشرب من الماء المبرد بذلك الثلج فأجبت..."

Risalenin sonu şöyledir:

"...وإن أراد به العرف العام فلم يسمع من أحد ممن يعلم معنى السقاية أنه يخصصها بما خصصه ذلك القائل ولو سلم فلا عبرة بالعرف العام المخالف لعرف الفقهاء عند أهل الشرع، الحمد لله على الإتمام والصلاة والسلام على خير الأنام."

2.3.1.5. Nahiv

16. Haşiyetün Ala İmtihani'l-ezkiya şerhu Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb[164]

Müellif *Zehru'l-müteehhilîn* adlı kitabında bu eserinden bahsetmektedir.[165] *Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb* adlı eser Beyzâvî'ye (ö.685) ait olup İmam Birgivî (ö.981) tarafından "*İmtihanu'l-ezkiyâ*" adıyla şerh edilmiştir. Bursevî *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde bu hâşiyeden bahsetmiştir, fakat Ahmet Kara Paşa'nın *Muhtasaru'l-menâkıb* adlı eserini dayanarak bu şerh için *Haşiyetün Ala İmtihani'l-*

[163] Bkz. el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b.**
[164] Bkz. el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b.**
[165] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***Şerhu zuhru'l-müteehhilîn ve'n-nisâi fî ma'rifeti'l-ethâri ve'dimâi,*** İzmir Kütüphanesi, No: 193, vrk. 2**a.**

ezkiya ve *Haşiyetün Ala Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb* şeklinde iki isim zikretmiş[166] ve bir kitabı iki farklı kitap gibi göstermiştir. Doğru olan bizim tesbit ettiğimiz husustur.[167]

2.3.1.6. Mantık ve Felsefe

17. Fennârî Hâşiyesi

Bu şerh, Muhammed b. Hamza el-Fennârî'nin (ö.835) Esîruddî el-Ebherî'nin (ö.663) *İsagocî* metni üzerine yazmış olduğu şerh üzerine yapılmış bir şerhtir[168], fakat tüm araştırmalarımıza rağmen bu eserin el yazma nüshasına ulaşılamamıştır.

18. Kadı Mîr'in (ö.910), Esirüddîn el-Ebherî'ye ait olan *Hidâyetü'l-hikme* adlı $eser üzerine yaptığı şerhin hâşiyesi.[169] Araştırmamız esnasında bu eserin de el yazması nüshasına ulaşamamış bulunmaktayız.

2.3.1.7. Münâzara

19. Birgîvî'nin *Âdâbü'l-münâzara* adlı risalesinin şerhi.[170] Araştırmamız esnasında bu eserin de el yazma nüshasına ulaşamamış bulunmaktayız.

2.3.2. Müellife Nisbeti Kesin Olmayan Eserler.

1. Bedaiu'l-burhân şerhu umdeti'l-irfân fî ulûmi'l-Kurân

Doğru olan bu eserin kıraat ilmiyle meşhur olan Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîrî'ye (ö.1155) ait olduğudur. Bağdâdî'nin *Hediyyetü'l-ârifîn*'de bu eseri Muhammed b. Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'ye nisbet etmesi hatalı bir yaklaşımdır.

2. Tercümetü Târihi't-Taberî

Doğru olan bu eserin Muhammed Emin el-İzmîrî'ye ait olduğudur. Bu eser h. 1275'te Bulak Matbaasında basılmıştır. Gerek DİA'da gerekse Süleymâniye

---

[166] Bursevî, **a.g.e**, I/237.
[167] Bkz. İzmirli Ahmed Kara Paşa, ***Muhtasaru'l-menâkıb***, İzmir Milli Kütüphanesi, No 1105, vrk. 165**b**.
[168] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385 vrk. I**b**
[169] Bkz. el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b.**
[170] Bkz. el-İzmîrî, **a.g.e**, vrk. I**b.**

Kütüphanesi'nde[171] bu eser yanlışlıkla Muhammed b. Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'ye nisbet edilmiştir.

3. Tirmizî'nin eş-Şemâil'inin Şerhinin Hâşiyesi.

Bağdâdî *Hediyyetü'l-ârifîn*'de Bursevî de *Osmanlı Müellifleri*'nde bu eseri Müellife nisbet etmektedir, fakat Müellifin kitaplarında buna dair bir işaret olmadığı gibi araştırmalarımız sonucu bu eserin el yazması nüshasına da ulaşabilmiş değiliz. Ayrıca onun bu alanda eser yazmış olması uzak bir ihtimal gibi gözükmektedir, zira akli ve ve nakli ilimlerdeki yetkinliğine rağmen Müellifin hadis ve siyer ilmiyle fazla meşgul olmadığı ve bu alanda eser kaleme almadığı da bilinmektedir.[172]

4. Gramer kitabı Câmî üzerine yapılmış şerhin hâşiyesi

Bağdâdî *Hediyyetü'l-ârifîn*'de bu eseri Müellife nisbet etmektedir[173], fakat gerek Müellifin kitaplarında gerekse başka kaynaklarda buna dair bir işaret bulunmamaktadır.

5. ed-Dürerü's-seniyye fî feazâili'-d-Devleti'l-Usmaniyye

Bağdâdî *Hediyyetü'l-ârifîn*'de bu eseri Müellife nisbet etmektedir.[174] Gerek Müellifin kitaplarında gerekse biyografik kaynaklarda buna dair bir işaret bulunmadığı gibi eserin el yazması nüshasına da ulaşamamış bulunmaktayız.

6. İsticlâbu'l-murâdât şerhu Delâilü'l-hayrat

Doğru olan eserin Muhammed b. eş-Şerif el-Cezâirî'ye nisbet edilmesidir. Nitekim Nuruosmaniye Kütüphanesinde bulunan nüshanın sonunda böyle geçmektedir. Fakat Bursevî *Osmanlı Müellifleri*'nde,[175] Bağdâdî de *Hediyyetü'l-ârifîn*'de[176] bu eseri Muhammed b. Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'ye nisbet ederler.

7. Camiu'l-mühimmât fî şerhi Delâilü'l-hayrât

---

[171] Ferhat Koca, İZMÎRÎ Mevlânâ Mehmed, XXII, 529.
[172] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin icazet belgesi, İzmir Milli Kütüphanesi, No: 3/567.
[173] Bağdâdî, Hidâyetü'l-ârifîn, II/328.
[174] Bağdâdî, **a.g.e**, II/328
[175] Bursevî, **a.g.e**, I/237.
[176] Bağdâdî, **a.g.e**, II/328

Kanaatimizce bu eser Muhammed b. Yusuf b. b. Veliyüddin el-İzmîrî'ye ait olmalıdır. Nitekim bu husus kitabın mukaddimesinde de sabittir. Söz konusu eser, Atıf Efendi Kütüphanesinde 470 numaralı el yazması olarak mevcuttur. Bu eserin Muhammed b. Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'ye nisbeti hatalı bir yaklaşımdır.

8. Celilü'l-kadr şerhu Hizbu'n-nasr

Kanaatimizce bu eser de Muhammed b. Yusuf b. b. Veliyüddin el-İzmîrî'ye ait olmalıdır. Kitabın bir nüshası 1538 numaralı el yazması olarak Atıf Efendi Kütüphanesinde; bir nüshası 7/1232 numaraları el yazması olarak Kastamonu Kütüphanesinde bir nüshası ise 785 numaralı el yazması olarak Atatürk Kitaplığı Kütüphanesinde mevcuttur.

2.4. Adı ve Nesebi

Tam adı Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî olup, "Muhşi'l-Mirât" lakabıyla şöhret bulmuştur. Bunun sebebi ise Molla Hüsrev'e ait olan *Mirâtu'l-usûl*'ün[177] en önemli hâşiyesi addedilen eserin yazarı olmasıdır.

İsmi hakkında hiçbir şüphe bulunmamaktadır, zira kendisine nisbeti kesin olan bütün kitaplarda bizzat kendisi ismini bu şekilde yazmış,[178] kendisini İzmir'e sonradan yerleşmiş anlamına gelen "Nezîlü İzmir" ve aslen Kırşehirli olduğunu bildiren "el-Kırşehîri" nisbeleriyle anmıştır.[179]

2.5. Hayatı

Müellif Kırşehir'de doğmuştur. Doğduğu tarih kesin olarak bilinmediği gibi ailesi ve soyu hakkında da bilgi yoktur.

Müellif İlk olarak Kırşehir'de ilim öğrenmeye başlamış[180], fakat tedris alanında yetkin kişilerin bulunmaması sebebiyle buradan ayrılarak, eğitimine devam etmek için

---

[177] Molla Hüsrev'e ait olan *Mirâtü'l-usûl* adlı eser.
[178] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***el-Mesailü'l-hilâfiyye Beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtüridiyye***, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, No: 1650 vrk. I**b**; Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, No: 18 vrk. 1**b**; Laleli Kütüphanesi, No: 2240 vrk. 1**b**; ***Kemâlü'd-diraye*** için bkz. Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, No: 1/466 vrk. 1**b** ve 1**a**; ***Tercihu'l-beyyinat*** için bkz. Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi, No: 2/1026, vrk. 14**b** ve 152**a**; ***İbrazu'd-demâir*** için bkz. Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385 vrk. II**b**.
[179] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***Haşiyetü'l-İzmîrî ala Mirâtü'l-usûl***, Manisa il Halk Kütüphanesi, No: 2/476 vrk. 1**b**.
[180] Bursevî, **a.g.e**, I/237

doğu illerine gitmiş, burada Arap dili, mantık, münazara, felsefe, meânî, usûl, arûz, feraiz, riyazat, matematik ve *Beyzâvî Tefsiri*'nin bir bölümünü okumuştur.[181] Daha sonra ise eğitimini tamamlamak için İstanbul'a gelerek Mirza Fazıl ve başka âlimlerden ders almış, akranları arasında temayüz ederek icazete hak kazanmıştır.

Müellif icazet belgesinde Şeyh Süleyman b. Abdullah el-Girîdî'den ders almak için gittiği şark yolculuğundan bahsederken, İstanbul'a yaptığı yolculuktan söz etmez. Bursevî ise *Osmanlı Müellifleri* adlı kitabında şark yolculuğundan değil, İstanbul yolculuğundan bahseder.[182]

Kesin olan husus şu ki: Müellif icazetini alıp yıldızı parlamaya başlayınca, ders vermek için İzmir'e çağrılır ve h. 1090'da bu daveti kabul ederek İzmir'e yerleşir.[183] Vefat tarihi olan h. 1165 yılına kadar İzmir'de tedris, fetva ve telifle meşgul olur ve buraya defnedilir.

Şayet müellifin ilk on beş yılını Kırşehir'de, on üç ilim dalını tahsil için beş yılını doğu illerinde, icazete hak kazanmak için ise iki yılını İstanbul'da geçirdiğini takdir edecek olursak, yaklaşık h. 1068'de doğduğu ve en az 98 yaşında vefat ettiği sonucuna varırız.

Müellif tedris ve fetva döneminde de ilim öğrenmekten geri durmamış; daha sonra İzmir'e yerleşmiş olan Şeyh Süleyman b. Abdullah el-Girîdî'den eksik bıraktığı hadis ilmini tahsil etmeye devam etmiştir. Bu çerçevede ondan *Sahih-i Müslim* ve *Sahih-i Buhârî* dersleri almış, Şeyh Süleyman b. Abdullah el-Girîdî de ders aldığı konularda kendisine icazet vermiştir.[184]

Müeüllifin İzmir'e yerleştikten sonra telife başladığı anlaşılmaktadır, zira bütün kitaplarının mukaddimelerinde kendisi için "el-İzmîrî" ya da "Nezilü İzmir" nisbesini kullandığı görülmektedir.

---

[181] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin İcazet Belgesi, İzmir Milli Kütüphanesi, 3/567.
[182] Bursevî, **a.g.e**, I/237
[183] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin İcazet Belgesi, İzmir Milli Kütüphanesi, 3/567.
[184] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin İcazet Belgesi, İzmir Milli Kütüphanesi, 3/567.

Müellifin telif ettiği ilk kitap *el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eserin de bir parçasını teşkil eden "İlk Açıklama" anlamındaki *el-İbrazetü'l-ûlâ* adlı metindir. Müellif bu metinde Eş'arî ve Mâtürîdî bilginlerinin ihtilaf ettikleri altmış beş meseleyi bir araya getirdiğini söyler.[185] İhtilafa konu olan bu meselelerin sayısı ikinci ve üçüncü "açıklama"larda değişikliğe uğrayarak altmış yediye çıkar.

Müellif daha sonra ilki *Muhtasaru'l-Münteha* hâşiyesi, ikincisi ise *Mirâtü'l-usûl* haşiyesi olmak üzere fıkıh usulüne dair iki eser kaleme almıştır. *Mirâtü'l-usûl* haşiyesine ise bu kitabı ders olarak okuturken öğrencilerinin talebi üzerine başlamıştır. Müellif bu dönemde ayrıca ifta göreviyle de meşguldür. [186]

Müellif daha sonra ise *Kemâlü'd-dirâye fî cem'i'r-rivayeti ve'd-dirâye* adıyla Halebî'ye ait olan *Mülteka* adlı eseri şerh etmiştir. Bu kitab kaza ve fetva açısından başvurulan en önemli kaynaklardan sayıldığı gibi eğitimsel metoduyla da öne çıkmaktaydı ve müellif tarafından II. Mustafa'ya ithaf edilmişti.[187]

Anlaşıldığına göre müellif bu eserin telifine, yukarıda adı geçen iki eseri telif ederken başlamış olmalıdır, zira *el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* kitabında geçen mestler üzerine mest yapmanın vucubiyetinin itikadı meselesinde bu kitabı kaynak olarak göstermektedir. Ayrıca Müellif bu süre içinde önce Muhammed Bir Ali el-Birgîvî'nin *İmtihanu'l-ezkiyâ* adlı eserini sonrasında ise yine Birgîvî'ye ait *Zehru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ fî Ma'rifeti'l-ethâri ve'd-demâ* adlı eseri şerh etmeye başlamıştır.

Zehru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ fî Ma'rifeti'l-ethâri ve'd-demâ adlı eserin İzmir Kütüphanesindeki 193 numaralı nüshasını incelediğimiz zaman bu nüshanın h. 1106 tarihli, olduğunu görmekteyiz. *Kemâlü'd-dirâye fî cem'i'r-rivayeti ve'd-dirâye* adlı eserini II. Mustafa'ya ithaf ettiğine ve II. Mustafa da h. 1106'da tahta geçtiğine göre, adı geçen iki kitabın da bu tarihte telif edildiği anlaşılmış olur. Bütün bu bilgiler

---

[185] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, **Yazma Eser**, Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, 18, vrk. 1**b**; Avusturya Ulusal Kütüphanesi, 1112, vrk. 1**b**.

[186] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, **Yazma Eser**, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 2/476, vrk. 1**b**; Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi, Yazma Eser, 184, vrk. 1**b**.

[187] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, **Yazma Eser**, Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, 1/146, vrk. 1**b,** vrk. 1**a;** Manisa İl Halk Kütüphanesi, 607, vrk. 1**b,** vrk. 1**a.**

ışığında ortaya çıkan bir başka husus daha var ki o da Müellifin bu altı eseri 38-40 yaşını geçmeden telif ettiğidir.

Bu eserlerden sonra ise ifta görevinde ihtiyaç duyduğu için müellif *Tercîhu'l-beyyinât* adlı eserini telif etmiştir. Bu eserin hatimesindeki bir hâşiyede ise *el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* kitabına yaptığı *Birinci Açıklama* bölümünden bahsederek Eş'ârî ve Mâtürîdîler arasında ihtilafa konu olan 65 yedi meseleye işaret eder. Bu ise *Tercîhu'l-beyyinât* adlı eserin *el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* adlı esere yaptığı *İkinci Açıklama*'dan önce telif edildiğini gösterir, zira *İkinci Açıklama*'da ihtilafa konu olan meselelerin sayısı 67'ye çıkarılmıştır.[188]

Dolayısıyla müellif *el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eseri adı geçen kitaptan sonra tekrar gözden geçirip, ihtilafa konu olan meselelerin sayısı 67'ye çıkarttığı *İkinci Açıklama*'yı telif etmiş ve bu eseri katında hüsn-ü kabul bulmayı ümid ederek dönemin şeyhülislâmı Feyzullah Erzurûmî'ye ithaf etmiştir.[189] Bu ise *İkinci Açıklama*'nın Feyzullah Efendi'nin Edirne Vakası'nda (9 Rebiulevvel 1115) katledilmesinden önce yazıldığını ortaya koyar.

İkinci Açıklama'nın telifinden önce müellif *Envaru't-tenzîl ve Esraru't-te'vîl* üzerine yapılmış olan *Hâşiyetü'l-Usâm*'ı şerh etmeye başladığı anlaşılmaktadır, zira müellif *İkinci Açıklama*'da bu haşiyeden bahseder, fakat bununla birlikte Bakara sûresinin 111. âyetine kadar olan bu şerhe tam olarak ne zaman başladığı da bilinmemektedir. Müellif yarım kalan bu şerhten sonra tekrar *el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eserle meşgul olmaya başlar ve bu kitap için üçüncü ve son Açıklama'yı kaleme alır. Nitekim araştırmamızda esas alacağımız "Açıklama" da bu "Açıklama"dır. Müellif *Üçüncü Açıklama*'nın mukaddimesinde, nüshaların yayılmış olmasını önemsemediğini söyleyerek kitaba bir takım eklentiler yaptığını belirtmiş, katında hüsn-ü kabul görmek için de *İkinci Açıklama*'da ismini andığı şeyhülislâm Feyzullah Erzurûmi'yi ismen değil vasfen anmıştır. Bu ise söz konusu açıklamanın daha Feyzullah Efendi hayattayken yazıldığı, fakat o sıralar Yeniçerilerin Feyzullah Efendi'ye duyduğu kin ve nefretin kendisi adına endişe

---

[188] Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi, 2/1026, vrk. 14**b**, vrk. 165**b**.
[189] Şehit Ali paşa Kütüphanesi, 1650, vrk. 1**b**.

etmesine, dolayısıyla Feyzullah Efendi'yi sarahaten değil vasfen anmasına sebep olduğunu ve *Üçüncü Açıklama*'nın Edirne Vakası'na yakın bir zamanda tamamlandığını göstermektedir.

Tüm bunlardan, "Edirne Vakası"nın ve bu vakaya bağlı olarak meydana gelen fitne ve musibetlerin, müellifin hayatında önemli bir dönüm noktası olduğu anlaşılmaktadır. O sıralar yaklaşık olarak 47 yaşında olan müellif *İbrazu'd-demair şerhu'l-eşbâhi ve'n-nezâir* adlı eserinin mukaddimesinde de belittiği üzere uzleti benimsemiştir. Bu vakanın hemen ardından kaleme aldığı adı geçen eserin mukaddimesinde "fakat İslam ülkelerinde, özellikle de Osmanlı Devleti'nde, dini anlamda tefrikaya düşüp fırkalara bölünmenin sonucu olarak emniyeti ortadan kaldıran gizli ve açık birçok bela ve musibet aşamalar halinde meydana geldi." diyerek, yeniçerilerin vereceği sıkıntıdan korktuğu için onlardan uzak uzlet halinde yaşamayı tercih ettiğine işaret etmektedir. Muhtemelen müellif bu sözleriyle ya yeniçerilerin gerek Edirne vakasında gerek daha sonra meydana gelen olaylarda isyan ve bozgunculuk yaparak ümmete verdikleri zarara ve sebep oldukları tefrikaya ya da III. Ahmed ve II. Mahmud döneminde Şii İranlılarla yapılan savaşlara işaret ediyordu. Fakat birinci ihtimal daha kuvvetli gözükmektedir, zira İranlılarla yapılan savaş Osmanlı topraklarında değil İranlıların topraklarında meydana geliyordu, binaenaleyh müellifi korkutan şey isyancıların vereceği sıkıntıydı.

Müellif ifta görevini yürütürken kendisine arz edilen meseleleri toplama hususunda çok hırslıydı. Onu bu çalışmaya sevk eden husus ise kendisinden sonra gelecek müftülere ve medrese talebelerine yararlı olma düşünceydi. Bu sebeple müftülük yaparken kendisine gelen meseleleri büyük bir külliyatta bir araya getirerek *Cevaplanmış Sorular* adıyla telif etti.[190] Ayrıca bu cümleden olmak üzere kendisine arz edilen meseleler hakkında da risaleler kaleme almıştır. Tüfekle Av, İtikaf ve Donmuş malın vakfiyesi ile ilgili risaleler buna örnek olarak verilebilir.

2.6. Hocaları

İcazet belgesinden de anlaşılacağı üzere, müellif hocalarını seçme hususunda ince eleyip sık dokuyordu. Nitekim icazet belgesinde hocalarını özenle seçtiğini ve her

[190] Bkz. Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, 5385, vrk. 1**b**.

hocadan sadece uzman olduğu alanda ders aldığını açıkça belirtir.[191] Birçok alanda ilim tedris ettiğine göre müellifin çok sayıda hocası olmalıdır, fakat tümü hakkında bilgiye ulaşamadığımız için araştırmamızda sadece hakkında bilgi edinebildiğimiz iki zata yer verebilmekteyiz.

- **Süleyman b. Abdullah el-Girîdî**

Bu zat sonradan İzmir'e yerleşerek burada tedris ile meşgul olmuş daha sonra ise Belgrad'da vefat etmiştir. Uzmanlık alanı hadis ilmidir. Zira Müellif İcazet belgesinde onun için "muhaddislerin sonuncusu" nitelemesini yapar. Müellif bu zatın yanında sema ve kıraat yoluyla Sahih-i Buhari ve Sahih-i Müslim'in bir kısmını ayrıca fihristinde belirttiği başka konuları okumuş ve yanında okuduğu bu dersler hususunda ondan icazet almıştır. Bağdâdî *Hediyyetü'l-ârifin* adlı kitabında Müellif'e yer vererek onun Molla Hüsrev'e ait *Mirkâtü'l-vusûl*'e haşiye yaptığını aktarmıştır.[192] Söz konusu şerhi araştırmamız sonucu ortaya çıkan bir husus da bu şerhin bir baskıda Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehîrî el-İzmîrî' yerine yanlışlıkla Süleyman el-İzmîr'iye nisbet edilmiş olmasıdır.

Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin, bu âlimden aldığı, kendi el yazısıyla yazdığı ve bizzat bu alim tarafında tashih edilen[193] söz konusu icazet metni 3/567 numarasıyla İzmir Milli Kütüphanesinde mevcuttur.

İcazet belgesinin metni şu şekildedir:

"**بسم الله الرحمن الرحيم**

الحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه وآله وصحبه أجمعين، أما بعد:

[191] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin İcazet Belgesi, İzmir Milli Kütüphanesi, 3/567.
[192] Bağdâdî İsmail el-Bâbânî (ö.h. 1399), ***Hediyyetü'l-ârifin***, Matbaatü'l-Behiyye li Vekâleti'l-Meârifi'l-Celiliyye, İstanbul, m. 1951, I/403.
[193] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin İcazet Belgesi, İzmir Milli Kütüphanesi, 3/567.

فيقول المفتقر إلى الله الغني محمد بن ولي بن رسول القرشهري: لما رأيت الاشتغال بالعلم أهم الأمور ووراء تحصيله زلت أقدام أصحاب القصور أردت أن أكون في سلك ناظمه ونظم سالكه ولكن لم أجد في مسقط رأسي من صار أهلاً لتعلم مسألتي فارتحلت إلى الديار الشرقية طالباً لمن له الاعتبار راعياً لما يجب عليَّ من تفحص الشيوخ والاختبار فلقيت رجالاً بعض منهم فائق في فنه راجل في غيره فأخذت من كل منهم ما هو أهل فيه وقرأت عليهم ما هو المشهور في ديارهم من الكتب العربية والمنطقية والمناظرة والحكمية والكلامية والمعانية والأصولية والعروضية والفقهية والفرائضية والحسابية والرياضية من مختصراتها ومطولاتها ثم قرأت عليهم بعضاً من تفسير البيضاوي ثم ارتحلت إلى الإزمير فاشتغلت فيه في سنة ألف وتسعين لتدريس ما قرأته وسمعته من أفواههم إلى تسعة وتسعين وافيت فيه مجمع البحرين أجلة المحققين خاتمة المحدثين أدام الله تعالى ظلاله مولانا وسيدنا سليمان بن عبد الله بن عبد الله فقرأت عليه بعضاً من صحيح البخاري وصحيح مسلم وسمعت بعضاً من كل منهما وطلبت منه الإجازة فيما قرأته وسمعته وفي سائر ما أورده في فهرسه عملاً بـ (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فأجازني بجميع ذلك جزاه الله تعالى خيراً وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين"

Müellifin hocasının eklediği metin ise şöyledir:

"ما ذكره عني ألحفه الله بملاحف اليمن والأمان وأتحفه بتحف الكرامة والإحسان صحيح صحيح قد أجزته بكل ذلك وكل ما تجوز لي وعني روايته فليروه عني بشرط الرواية المعتبرة إجازة بتلة في خاص ثم في عام رغبة في صالح دعواته وهذا الأمر وإن لم أكن له أهلاً ولا أعتبر لذلك ثقة ولا عدلاً إلا أن الزمان لمثلي قد نزل وانقرض في هذه الديار من عليه المعول وما أصدق فيَّ قول القائل:

لعمر أبيك ما نسب المعلَّى ... إلى كرم وفي الدنيا كريم
ولكنَّ البلاد إذا اضمحلت ... وصوَّح نبتها يُرعى الهشيم

فاستجزت لذلك ولعدم اشتراط إدراك التابع شيئاً والمتبوع إن اتبع سنن السالفين وأتكلف الدخول في زمرتهم لكونه حق الخالفين

قاله بفمه وكتبه بقلمه سليمان بن عبد الله الكريدي نزيل إزمير صانه سبحانه وسائر المسلمين عن كل مهلك ومبير.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين"

- **Mirza Fazıl**

Bursevî *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehîrî el-İzmîrî'den bahsederken bu zata değinerek, Müellifin İstanbul'da bu zattan ders gördüğünü ve icazet aldığını aktarmaktadır, fakat bu zat hakkında başkaca bir bilgi bulunmamaktadır.

2.7. Öğrencileri

Gerek kendisi gerek biyografi eserlerinin aktardığı üzere müellif hayatının büyük bir bölümünü tedris ile uğraşarak geçirmiştir, ancak buna rağmen kaynaklarda öğrencileri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Doğrusu bu durum o devrin bütün âlimleri için geçerlidir. Muhtemelen bunun sebebi o dönemlerde yaygın olan eğitim sistemi ile ilgili olmalıdır, zira o dönemlerde ders veren hocaların halkalarından daha çok genel eğitim sistemi öne çıkmaktaydı.

2.8. Üstlendiği Görevler

Muhammed b. Velî b. Resûl el-Kırşehîrî el-İzmîrî eğitimini tamamlayıp İstanbul'da icazet belgesini aldığı zaman ders vermek üzere h. 1090'da İzmir'e davet edilmiştir. Ders vermesinin üzerinden kısa bir zaman geçmeden fazileti ve derin ilmi fark edilince kendisine "ifta" görevi verilmiş, vefat edene kadar da tedris ve ifta görevine devam etmiştir. Müellif yürüttüğü bu iki vazifeye çok önem veriyor ve bu iki görevi diğer her işten önce tutuyordu. Nitekim "*Mirâtu'l-vusûl*" mukaddimesinde bu husus şöyle belirtmiştir:

"وقد ألجأتني طلبتنا الكرام حين أردت الاشتغال بتدريسه أن أكتب ما يزيل مغلقاته ويكشف معضلاته واعتذرت عن ذلك لقلة البضاعة واشتغالي بما هو أهم منه أعني الفتوى ولم يقبل فعزمت عليه مستعيناً بالله تعالى"

Hatta mukaddimesinde de belirttiği üzere "*Tercîhu'l-beyyinat*" kitabını da yürüttüğü ifta vazifesine hizmet etsin diye kaleme almıştı. Zira bu vazifeyi kendisinden

sonra yürütecek olanların bu malumatlara ihtiyacı olduğunu düşünmekteydi. Bu husus *İbrazu'd-demâir* adlı kitabı için de geçerlidir. Bu kitabı da ders verdiği öğrencilerine destek olması için kaleme almıştır.

2.9. İlmî Konumu

Müellif, ansiklopedist ve çok zeki bir âlimdi. Gerek muhtasar gerek mutavvel eserlerden yaklaşık on dört farklı ilim okumuştu. Arap dili, mantık, münazara, felsefe, kelâm, meânî, usûl, arûz, fıkıh, matematik, ferâiz, riyâzat, hadis ve tefsir gibi alanlar okuduğu ilimler arasındadır. Müellif bir ilmi sadece mütehassıs olan kimseden okumaya özen gösterirdi.[194] Bu yüzden öğrencilik döneminde emsalleri arasında temayüz ettiği gibi ders ve fetva döneminde de ilimdeki derinliği ile öne çıkmış[195], telif ettiği kitaplardaki üslûbu; muğlak ibareleri açıklığa kavuşturma ve delilleri bir araya getirme gibi hususlarda eşsiz bir örnek ortaya koymuştur.

Müellifin öne çıktığı bazı ilim dalları şöyledir:

2.9.1. Fıkıh Usûlü

Mirâtü'l-usûl şerhu Mirkâtü'l-vüsûl kitabı üzerine yapmış olduğu hâşiye Müellifin bu alanda ne kadar yetkin bir kimse olduğunu ortaya koymaya yeter. Bu kitapla öyle özdeşleşmiştir ki, söz konusu kitabı okuyanlar mutlaka bu haşiyeye müracaat etmektedirler. Nitekim bu şerhin birinci ve ikinci baskısını tashih eden Şihabüddin Muhammed İsmail onun için şu beyitleri yazmıştır:[196]

حلىً رقت حواشيها وحاكت حواشي حبر إزمير الجليل

2.9.2. Fıkıh

Müellif en fazla telifi fıkıh alanında yapmıştır. Hanefî mezhebinde şerhlerin anası olarak kabul edilen *İbrâzu'd-demair*, *Kemalü'd-diraye*, *Zehru'l-müteehhilin, Tercîhu'l-beyyinât*, *Mecmeu'l-fetâvâ* ve fıkıhla ilgili birçok risale bunlardan bazılarıdır.

---

[194] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin İcazet Belgesi, İzmir Milli Kütüphanesi, 3/567.

[195] Bursevî, **a.g.e**, I/237

[196] Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***Haşiyetü'l-İzmîrî alâ Mirâtü'l-usûl***, Bulak Matbaası, bs.1, Kahire, 1258, II/470.

2.9.3. Kelâm

Müellifin bu alandaki en belirgin özelliği, kendi döneminde hakim olan Mâtürîdî ulemasının Eş'arî potasında erimesi durumundan uzak durmasıdır. Nitekim *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* adlı kitabının mukaddimesinde bu hususa dikkati çekerek, Mâtürîdî ulemasının kitaplarını felsefecilerin ve Eş'arîlerin kaideleriyle doldurmalarını eleştirir ve iki ekol arasındaki 76 ihtilaf noktasını tespit eder.

2.9.4. Tefsir

Müellif tefsir alanında da önemli bir yere sahiptir. Nitekim İsfereyânî'nin Beyzavi Tefsiri üzerine yatığı şerhin Bakara sûresinin 111. Ayetine kadar olan kısmını oldukça hacimli bir şekilde şerh etmiştir. Müellifin bu alandaki yetkinliği söz konusu haşiyede kullandığı üslupta da kendini göstermektedir. Zaten kendisi de mukaddime kısmında, bu şerhi geçmiş müfessirlerin görüşlerini naklederek ya da sadece kavrayışını esas alarak değil, tahsil ettiği ilimlerin bir yansıması olarak yazdığını belirtmektedir.[197]

2.10. Vefatı

Müellif İzmir'de vefat etmiş olup, İzmir İkiçeşmelik'te bulunan Ulumezarlık'ta medfundur. Bursevi Müellif'in vefatı ile ilgi olarak biri h. 1160[198], diğeri ise 1165[199] olmak üzere iki farklı tarih zikreder.[200] Manisa Akhisar Zeynelzâde Kütüphanesi'nde bulunan *el-Mesâilu'l-hilafiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eserinin el yazmasının künyesinde ise vefat tarihi olarak h. 1130 ılı gösterilmektedir.[201] Fakat bu kaydı kimin koyduğu meçhul olduğu gibi Müellif'in biyografisini yazan bütün kaynaklara da muhaliftir, bu yüzden sadece söz konusu bu kayda itimat etmek pek mümkün gözükmemektedir. En sahih olan tarih ise biyografisini yazan kaynakların çoğunun verdiği h. 1165 tarihidir.

---

[197] Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, Hâşiyetün ala hâşiyeti Usamuddin alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, Rağıb Paşa Kütüphanesi, 146, vrk. 1**b**.

[198] Bursevî, *Aydın İline Mensup Meşayıh, Ulema, Şair ve Doktorların Terceme-i Halleri*, s. 42.

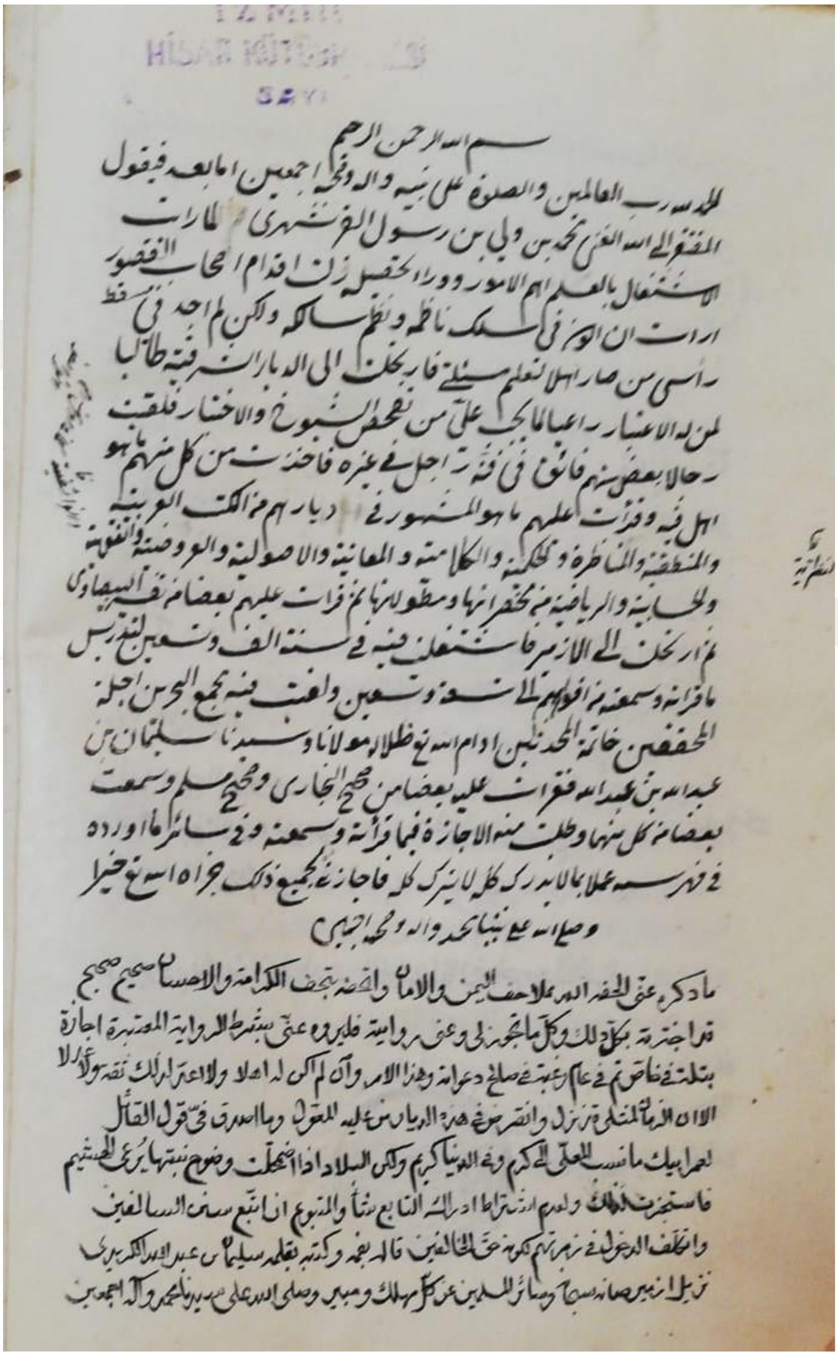
[199] Muhammed Tahir el-Bursevî (ö.1344/1925), ***Osmanlı Müellifleri***, Amire Matbaası, İstanbul, h. 1333, 1/237

[200] Tahir el-Bursevî, Sebilürreşâd dergisi, C. 11/281, h.1332.

[201] Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, *el-Mesâilu'l-hilafiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*, **Yazma Eser**, Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, 18, vrk. 1**a.**

2.11. Müellif ile İlgili El Yazmaları ve Belgeler

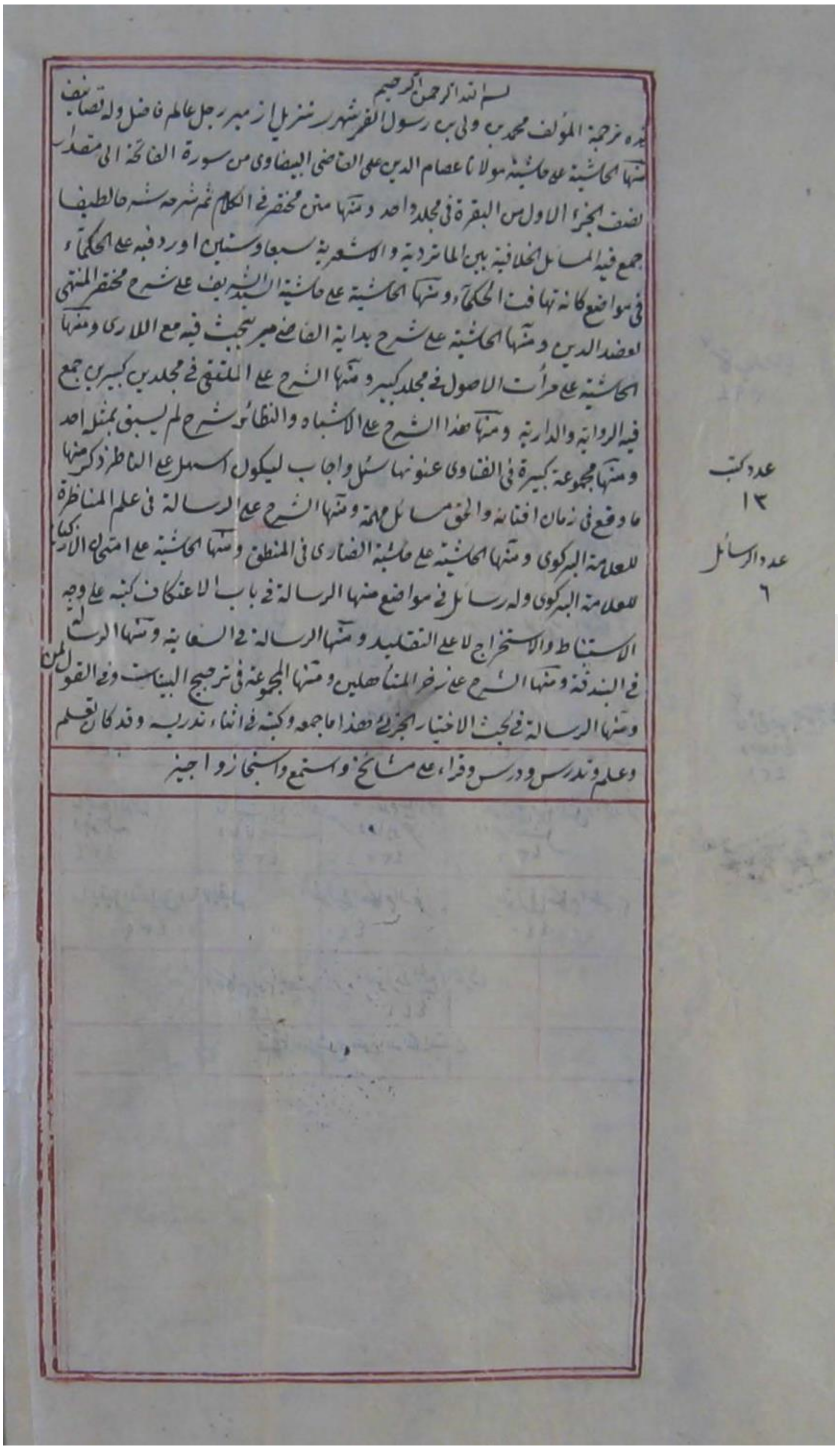
Müellif'in İcazet Belgesi, İzmir Milli Kütüphanesi, 3/567.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه وآله وصحبه أجمعين أما بعد فيقول

"İbrazu'd-demâir şerhu'l-eşbâhi ve'n-nezâir", Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, 5385, vrk. 1**b**.



Tahir el-Bursevî, Sebilürreşâd dergisi, C. 11/281, h.1332, s. 328-329.

البخاری والطحاوی.» حدیث شریفلری مهی اولان ربانك آنجق ربا النسیئه اولدیغنی اثبات ایدییور. نسائی وابن ماجه حضراتنك روایت ایتدكلری حدیث شریفه نظراً صرافلق نصل اولورسه اولسون جائز اولیور .

بعض تابعینه وائمهٔ ظاهریه‌یه كوره رباالفضل یالكز اشیای سته‌نك مبادله‌سنده حرامدر ، سائر اعیانده رباالفضل جاری اولماز. ائمهٔ اربعه‌یه كوره اشیای سته‌نك ماعداسنده‌ده ربا جاری اولور . فقط ماعدانك نه اولدیغی مختلف فیه‌در. مثلا امام شافعی‌یه كوره بالعموم [مطعومات]، امام مالكه كوره [قوت مدخر] اولان شیلر اموال ربویه‌دندر . بعض فقهایه كوره كندیسندن انتفاع ایدیلان هر شی اموال ربویه‌دندر .

امام اعظم ابو حنیفه حضرتلرینه كوره كیله ایله اولچوله بیلن ووزن ایله طارتیله بیلان اعیان اشیای ربویه‌دندر . بر عقدده ربا جریان ایتمك ایچون مبادله ایدیلن اعیان، وزنی ویا كیلی اولمق وهم ده بر جنسدن بولنمق شرطدر . اكر بو ایكی شرطدن بریسی موجود اولمازسه رباالفضل جریان ایتمز . مثلا یمورطه مبادله‌سنده براز فضل قبول ایدلسه امام اعظمه كوره ربا اولماز . چونكه یمورطه‌لر هر نه‌قدر بر جنسدن ایسه‌ده نه كیله ایله ، نه‌ده وزن ایله صاتیلان اموالدن دكلدر . یمورطه عدد اعتباریله صاتیلدیغی ایچون عددیاتدندر . كذلك امام اعظمه كوره ربا جریان ایده‌جك اعیانك بر جنسدن اولمسی شرط اولدیغندن لیرا ایله مجیدیه‌نك مبادله‌سنده ربا الفضل جریان ایتمز . بر كیمسه دیكرینه ویردیكی آلتون پاره‌یه مقابل براز فضل ایله كموش پاره آلسه بو فضله حلالدر . زیرا مجله‌نك ١٦٢٦ نجی ماده‌سندن دخی منفهم اوله‌جغی اوزره آلتون ایله كموش فقهایه نظراً باشقه جنسدن اولدقلرندن امام اعظم حضرتلرینك اتحاد جنسیت شرطی موجود دكلدر .

[الذهب بالذهب والفضه بالفضه الخ] حدیث شریفی آلتون، كموش، بغدای ، آرپه ، خورما وطوزدن عبارت اولان آلتی شیئك اموال ربویه‌دن اولدیغنی تنصیص ایتمكده‌در . حدیثك عبارهٔ شریفه‌سنه نظراً بو اشیاده ربا الفضل جریان ایتمك ایچون امام اعظم حضرتلرینك اجتهادلری وجهله اتحاد جنسیت ایله وزن وكیل شرطدر .

سورهٔ آل عمرانده [لاتأكلوا الربا اضعافاً مضاعفه] آیت جلیله‌سنك معنای صریح منیفی موجبنجه شریعت اسلامیه‌ده ممنوع وحرام اولان ربا ، حقیقةً منفور و اضعاف مضاعفه‌یه بالغ ویك ظالمانه اولان فائض مضاعفدر . فائض حقنده وارد اولان سائر آیات جلیله هر نه‌قدر ممنوعیت مطلقه افاده ایدییور ایسه‌لرده اشبو آیت كریمه‌ده موجود [اضعافا مضاعفه] قید شریفی مطلق اولان دیكر آیات كریمه‌نك تضمن ایتدكلری معنای مطلقلری تقیید ایتمكده اولدیغندن حرمت قطعیه فائض مضاعفه محمولدر .

ایتام ونقود موقوفه اداره‌لرنده فائضی بلا ذكر آلمق ایچون اقراضاتی علی العموم بیع عینه‌یه ربط ایدرلر . بیع عینه بر قاچ شكلده جریان ایدر . مثلا ولی افندینك بكر افندی‌یه اون غروش اقراض ایدوب بر سنه صوكره اون ایكی غروش آلمسی آرالرنده تقرر ایدر ، قبول ایدیلان بو فائضك اسمی ذكر ایتمیوب ولی افندی بكر افندی‌یه ١٠ غروش قیمتنده‌كی بر مالی اون ایكی غروشه بیع ایدر ، بكر افندی دخی او مالی آلدیغنی بیله‌رك - اون ایكی غروشه بالقبول بازارده صاتارق ثمنی اولان اون غروشی الده ایدر. بالآخره وعده‌سی حلولنده ولی افندی‌یه اون ایكی غروشی تأدیه ایدر . ویردیكی بو ایكی غروش فضله فائض اولماز . ایتام ونقود موقوفه ادارهلرنده بیع عینه‌نك باشقه بر شكلی تطبیق اولنور: مثلا یوز غروش اقراض ایدیله‌جك، ١٠ غروش ده فائض آلنه‌جق ، جمعاً ١١٠ غروش ، ١٠٠ غروش رأس المال آیریجه اقراض ایدلدكدن سوكره برابرنده ١٠ غروشه مقابلده بر نسخه علی افندی فتواسی ویا بر مندیل صاتیلیر ومستقرض علی افندی فتواسنی صاتون آلدقدن صوكره اداره‌یه هبه ایدر . بو صورتله جهت قرضدن ١٠٠ وكتاب بدلی اون كه جمعاً ١١٠ غروش بورجلی اولور .

عصریمزك اقتصادیاتنه حاكم اولان ربا الفضل اساساً وذاتاً حرام اولمیوب آنجق ربا النسیئه‌یه وسیله اولمق تهلكه‌سی زائل اولمق ایچون حرامدر. نته‌كم محقق شهیر ابن القیمك تحقیقی ده بو مركزده‌در. شو حالده ربا الفضلك حرام اولدیغنه قائل فقها بولونمقله برابر مادامكه ذاتاً حرام اولمسی ایجاب ایتمیور ، اقتضایه مبنی حلال قیلنمسی فقهای مشارالیهمك اجتهادینه دخی مخالف اولماز . اساساً ائمهٔ كرامدن ولو یالكز برینك اجتهادینه توافق ایتسون ؛ مادامكه جائز اولدیغنه قائل اولان ابن عباس حضرتلری كبی بیوك بر امام واردر ، ربا الفضلك حلال اولدیغنی اعلان ایتمك مستلزم ضلالت اولماز ، واﷲ اعلم بالصواب .

كدك پاشا : علیچه زاده

هارون

سبیل الرشاد

مقاله‌كزك احكام شرعیه‌یه عائد اولان قسمنك مأخذی: دارالفنون معلملرندن اسماعیل حقی بكك حقوق فاكولته‌سی ایچون تحریر ایتدیكی اصول فقه درسلری اولمغله، مساعدهٔ علیه‌لریكزه اعتراراً، انجق بو قسمده اصلنه كوره بعض كوچك تصحیحات اجرا اولنمشدر .

تراجم احوال

ایزمیری

مولانا محمد بن ولی بن رسول

علمای اسلامیه آراسنده (مرأت محشیسی) شهرتیله بنام احاطهٔ علمیه صاحبی افاضلل امتدن بتخصیص فقیه برذات فضائلسمات اولوب (قیر شهر) لیدر . مقدمات علومی وطننده بعد التعلم (استانبوله) ه

كله‌رك (ميرزا فاضل) دن وجزئيات دنيلن فنون سائره‌يى ده فضلاى سائره‌دن تدرس ايده‌رك شركاسى اردسنده پارلاق برصورتده اخذ اجازه‌يه موفق اولدقدن صوكره اولونان دعوته اجابةً (ازمير) ه عزيمتله اصول معروف وجهله تدريسه باشلادى . بر آز صوكره مملكتجه كورولن فضيلت فوق العاده‌سنه بناءً عهده‌سنه (مفتيلك) توجيه ايدلدى والى اخر العمر تدريس وافتا وتأليف آثار ايله مشغول اوله‌رق (۱۱۶۵) تاريخنده عازم داربقا اولدى . (ايكى چشمه‌لك) جاده - سنده‌كى (اولومزارلق) ده مدفوندر . فاضل مشارالبهك تأليفاتى متنوع ومتعدد اولوب تحقيق ايديله‌بيلنلرى بروجه آتيدر :

(۱) تفسيردن (قاضى بيضاوى) تفسيرينه حاشيه [قل ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا آيت كريمه‌سنه قادار بر جلد كبير اولوب اتمامنه دوام ايتدكلرى مختصر ترجمهٔ حالرنده مندرجسه‌ده نره‌يه قدر موفق اولدقلرى مجهولدر .]

(۲) فقهدن (مرأت) حاشيه‌سى (مطبوع ومشهوردر) .

(۳) ادعيه‌دن (حزب النصر) شرحى (اسمى جليل القدر اولوب غير مطبوعدر) .

(٤) فقهدن (اشباه) شرحى (غير مطبوع اولوب بر نسخه‌سى رادوس كتبخانه‌سنده‌در) .

(۵) ادعيه‌دن (دلائل الخيرات) شرحى [(غير مطبوع ، اسمى ؛ استجلاب المرآتدر . مؤخراً توركجه‌يه‌ده ترجمه ايدلمشدر . بر نسخه‌سى ازمير علماسندن برذاتده منظورم اولمشدر] .

(٦) كلامدن (زبدهٔ علم كلام) . (بر نسخه‌سى آق حصار كتبخانه‌سنده‌در) .

(۷) عقائد وموعظه‌دن (زخر المتأهلين) شرحى (غير مطبوعدر) .

(۸) كلامدن (مسائل خلافيات) [(اشعرى ايله ماتريديلر اره‌سنده فرعاً آلتمش يدى موضعده‌كى اختلافاتك حانه دائر اولوب بر نسخه‌سى استانبولده لاله‌لى كتبخانه‌سنده‌در] .

(۹) الهيات ، طبيعيات ، ومنطقدن باحث هداية الحكمة حاشيه‌سى (غير مطبوعدر)

(۱۰) علم منطقدن فنارى حاشيه‌سى « «

(۱۱) علم نحودن (امتحان الاذكيا) حاشيه‌سى « «

(۱۲) اداب مناظره‌دن (رسالهٔ بركوى) شرحى « «

(۱۳) علم كلامدن متن وشرح (بر نسخه‌سى سلطان بايزيد ثانى جامع شريفى ايچنده‌كى ولى الدين افندى كتبخانه‌سنده موجود اولوب (شرح عقائد جديد) ناميله مقيددر) .

(۱٤) علم سيردن عصامك (شمائل ترمذى) شرحنه حاشيه (غير مطبوعدر) .

(۱۵) علم فقهدن سيد شريفك مختصر المنتهى شرحى حاشيه‌سنه حاشيه (غير مطبوعدر) .

(۱٦) علم نحودن لب اللباب شرحنه حاشيه (بو اثرك موجوديتى قره‌باش زاده ازميرى احمد افنديتك تاريخ وتراجمدن باحث تأليف كزيده‌سنده مندرجدر) .

(۱۷) علم اصول وجدلدن مختصر ابن حاجب شرحنه حاشيه (غير مطبوعدر) .

اشبو اثاردن قسم اعظمنك اسملرى محفوظ يد احترامم اولان خط دست فاضلانه‌لريله محرر مختصر ومفيد كندى ترجمهٔ حاللرينى مبين ورقهٔ قيمتداردن نقل ايدلدى .

بروسه‌لى محمد طاهر

نسائيات

« اجتهاد » ده‌كى هذيانلر

محترمات عزيزه‌لرمك انظار دقتنه

« اجتهاد » مجموعه‌سنك ۸٦ نومرولى نسخه‌سى مندرجاتندن « هفته نامه » مقاله‌سنده‌كى هذيانلرك بر قسمنى نقل ايديورم :

« عالم اسلامك بويوك بردردى واردر ... هيئت اجتماعيه‌نك تملنى تشكيل ايدن عائله حياتمز ، اخلاقمزه شكل حاضريله پك فناء ، حتى اسلاميتى برچوق سببلردن طولايى رجعته سوق ايدن تستر مسئله‌سنك شرعه موافق وحيات اجتماعيه‌مزى قوى اساسلره ربط ايده‌جك برصورتده اصلاحى زمانى كلمشدر . . . روس مسلمانلرى بومسئله‌يى همان همان ادراك ايتديلر ... يچنلرده روسيه‌نك الك مشهور اسلام محرره‌لرندن فخر البنات سليمانوا خانم استانبوله كلمشدى . اونك شكل تسترينى كوره‌رك پك ممنون قالدق . بو انقلابك بزده سرايتنى تمنى ايتدك . »

شبهه سزكه عالم اسلامك الك بيوك دردى تسترك محافظه‌سيدر . مستوريتمزك شكل حاضرى آداب اسلاميه‌يه موافق اولسه كركدر . آت جانبازى ويا قوقله قيافتنده كزنلر بالطبع بحثمزدن خارجدر .

اى متجددين بكلر ! اسلاميتى (حاشا) رجعته سوق ايدن تسترمز دكل ، سزك كبى عقلاى بى انصافك مستوريتى ازاله‌يه قيام ايتمسيدر . مومى اليها سليمانوا خانمى كوره‌مديكم ايچون شكلى حقنده برشئ ديه‌مم [۱] انجق سزك مزاجكزه كوره تستر ايتمش ايسه قبولى جائز دكلدر . بونكله برابر هر قنغى بر مسلمه ايچون نه روسيه‌لى عايشه ، نه‌ده هندلى ، مصرلى فاطمه خانمك طرز تلبس وتسترى نمونهٔ امتثال اوله‌ماز . آنجق آداب اسلاميه‌يه موافق صورتده اولمسى شرطدر . عكس حالده هيئت اجتماعيه‌مزى افساده سبب اولورز .

« تاتارلر تياترويى سويور . ايچلرندن تياترو مؤلفلرى ، درام يازانلر .... اقتورلر ، حتى اقتريسلر يتيشيور . حيرت ايتديكزمى ؟ . مسلمان اقتريس ... بو برازقولاقلرمزده ناخوش تأثير براقه‌جق . . .. واقعا اونلرك آره‌سنده‌ده اولديغى كبى تياترويه برمحل رذالت نظريله باقان ، سطحى بيلنلر يوق دكل . فقط ينه اونلر ، اويله خواجه يتشديريورلركه اوخواجه‌لر ، صحنه‌نك لزوم وفوائدى حقنده دينى بر امردن بحث ايدر كبى كمال شدت وحرارتله خلقه وعظ ونصيحت ايديور ... مثلا برامام افندى تاتار غزته‌سى اولان (يولدوز) ده اوزون بر مقاله يازيور . ديبوركه .... مسئله‌سى پك چوق يوللره آييروب شريعتدن صورماليدر .... اركككرك ، قادينلرك صحنه‌يه چيقماسى ؛ تياترويه ارككلرك ، قادينلرك كيتمسى ، صحنه‌يه تاريخى اويونلر ، خلاف ادب اويونلر وضع ايتمك ، آشكاردركه بونلرك جمله‌سى شريعت ايچون نه حلالدر ، نه حرامدر . برينك حرام اولمسندن ديكرينك‌ده حرام اولمسى لازم كلمز . حتى هپسنك حرام اولديغنى فرض ايتسه‌ك هر حرامدن بزى منع ايتمكه كيمك حقى واردر »

[۱] سليمانووا خاتونك اولكى هفته‌كى قادينلر دنياسنده بر رسملرى انتشار ايتمشيدى‌كه شرع شريفه بوسبتون مغايردر . — سبيل الرشاد .

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MESÂİLÜ'L-HİLÂFİYYÂT BEYNE'L-EŞARİYYETİ VE'L-MÂTURÎDİYYETİ ADLI ESER

3.1. Kitabın Adı

Anlaşıldığı kadarıyla Müellif eserine belirli bir isim vermemiştir. Sadece bir yerde "Bu kitabı muhtasar bir şekilde hazırladım" derken başka bir yerde ise kitaptan "Metin" diye bahseder.[202] Kitabın şerhi için ise sadece "Şerh" demiş bu şerhi ise "Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilaflara işaret eder" şeklinde nitelemiştir.

Müellif metnin mukaddimesinde "Bu kitap mütekaddimun bilginlerin faidelerinden istafade ettiğim şeylerin köpüğüdür" dedikten sonra kitap için yaptığı *Üçüncü Açıklama*'nın mukaddimesinde şöyle der: "Kitabın nüshaları her tarafa yayıldıktan sonra zihnimde bir takım ince, eşsiz ve önemli tahkikatlar belirdi. Ben de nüshalar arasında farklılık olacağı endişesini göz ardı ederek zihnimde beliren bu tahkikatları kitabın aslına ekledim. Dolayısıyla son açıklamanın içeriği işte bu tahkikatlardan müteşekkil oldu."

Tahkik ve yazma eser uzmanları müellifin eserlerini iyice inceleyip araştırdıktan sonra ictihad yaparak varak başlığı için bir takım isimler tesbit etmişlerdir. Daha sonra müellifin biyografisini yazan uzmanlar ise bu isimleri ve kitabın muhtevasını araştırıp incelemedikleri için bu isimleri müellife ait farklı kitaplar olarak telakki etmişlerdir. Eserin muhtevasına bakılarak tesbit edilen söz konusu isimler şunlardır:

-el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşaira ve'l-Mâtürîdîyye (Laleli Kütüphanesi, 2440)

-Şerhu'l-hılafiyyat beyne'l-Eşairiyye ve'l-Mâtürîdiyy (Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, 1650)

---

[202] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ***Kemalü'd-diraye fî cem'i'r-rivayeti ve'd-diraye***, Yazma Eser, Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, 1/146, vrk. 1**b**; Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, Tercîhu'l-beyyinât, Yazma eser, Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi, 2/1026, vrk. 152**b**.

-Mesailu’l-hilafiyyat fîmâ beyne’l-Eşariyyi ve’l-Mâtürîdiyy (Bağdâdî, Hediyyetü’l-ârifîn[203])

-Mesâilü’l-hilafiyyât (Bursevî, Osmanlı Müellifleri;[204] Bursevî, Sebilürreşâd Dergisi,[205])

Biyografi eserleri ve kütüphane fihristlerinde eser çoğunlukla bu ünvanla kayıtlıdır.

-Zübdetü ilmi’l-kelâm (Manisa Akhisar Zeynelzâde Kütüphanesi; Bağdâdî Hediyyetü’l-ârifîn,[206] Bursevi, *Osmanlı Müellifleri*; *Aydın İline Mensup Meşayıh, Ulema, Şair ve Doktorların Terceme-i Halleri*; Sebilürreşâd Dergisi)[207]

-Şerhu’l-Akâidü’l-cedîd

Veliyüddin Efendi Kütüphanesinde el yazması olarak mevcut olan bu eser, Bağdadî tarafından *Şerhu’l-Akâidi’l-cedîd* adıyla,[208] Bursevî tarafından ise bir yerde *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâid*[209] iki yerde de *Metnün ve şerhuh fî ilmi’l-kelâm*[210] adıyla nakledilir. Bursevî bu bilgiyi verdikten sonra, “Bu eser Veliyüddin Efendi Kütüphanesinde *Şerhu’l-Akâidü’l-cedîd* ismiyle kayıtlıdır” der.

Netice itibariyle şunları söyleyebilir: Kelâm tarihi hakkında çalışma yapan her araştırmacı, birçok metin ve muhtasarla karşılaşır ve bunlara müellifi tarafından yazılı bir isim verilmediğini, fakat bu metinlerin müellifinin şöhret bulduğu isimle meşhur olduğunu görür. Örneğin *Akidetü’t-Tahâvî*, *Akaidü’n-Nesefiyye*, *Akaidü’l-Adudiyye*, *Akaidü’s-Senûsiyye* gibi metinler ve bunlara yapılan şerhler böyledir. Bu sebeple araştırmamızda bu metni *Akaidü’l-İzmîrî*, şerhi ise *Şerhu Akaidi’l-İzmîrî* ya da *el-*

[203] Bağdâdî, **a.g.e**, I/403
[204] Muhammed Tahir el-Bursevî (ö.1344/1925), ***Osmanlı Müellifleri***, Amire Matbaası, İstanbul, h. 1333, I/237.
[205] Tahir el-Bursevî, **Sebilürreşâd dergisi**, C. 11/281, h.1332, s. 329.
[206] Bağdâdî, **a.g.e**, I/403.
[207] Muhammed Tahir el-Bursevî (ö.1344/1925), ***Osmanlı Müellifleri***, Amire Matbaası, İstanbul, h. 1333, I/237; Bursevî, **Aydın İline Mensup Meşayıh, Ulema, Şair ve Doktorların Terceme-i Halleri***;* Bursevî, **Sebilürreşâd dergisi**, C. 11/281, h.1332, s. 329.
[208] Bağdâdî, **a.g.e**, I/403.
[209] Tahir el-Bursevî, **Aydın İline Mensup Meşayıh, Ulema, Şair ve Doktorların Terceme-i Halleri**, s. 43
[210] Muhammed Tahir el-Bursevî (ö.1344/1925), ***Osmanlı Müellifleri***, Amire Matbaası, İstanbul, h. 1333, I/237; Tahir el-Bursevî, **Sebilürreşâd dergisi**, C. 11/281, h.1332, s. 329.

Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşaira ve'l-Mâtürîdîyye şeklinde adlandırmamız yerinde olacaktır.

3.2. Kitabın Müellife Nisbeti

Söz konusu eserin müellife ait olduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur. Nitekim zikredeceğimiz maddeler de bu hususu desteklemektedir:

-Öncelikle müellif diğer kitaplarında olduğu gibi bu kitabının mukaddimesinde de kendi ismini zikretmektedir:

"أما بعد: فيقول المفتقر إلى الله تعالى محمد بن ولي القيرشهري نزيل إزمير صانهما الله تعالى عن الآفات والتدمير"

-Müellif diğer eserlerinde bu kitabından bahsedip, kimi meseleleri bu kitaba havale etmektedir. Burada iki örnek aktarmak istiyoruz:

Kemalü'd-dirâye mukaddimesi:

"فألفت أولاً فيما يكمل بتحصيله القوة النظرية متناً ثم شرحته شرحاً تكميلاً لها، ثم أردت أن أؤلف فيما يكمل بتحصيله القوة العملية"

Aynı eserin el yazması nüshasında bulunan hâşiye:

"والمراد بما يكمل به القوة النظرية هو علم الكلام وبما يكمل به القوة العملية هو علم الفقه[211] "

Tercîhu'l-beyyinat'ın son satırları:

"قالوا: وما يقع في النفس على خمسة مراتب وهو: الهاجس والخاطر وحديث النفس والهم والعزم على ما فصلناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام فارجع إليه"

Aynı eserin el yazma nüshasında bulunan hâşiye:

---

[211] Bkz. Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, **Yazma Eser**, Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, 1/466, vrk. 1**b;** Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1/607, vrk. 1**a**.

“رتبنا في الكلام متناً جامعاً لأصول الماتريدية ثم شرحناه شرحاً وأشرنا فيه مواضع الخلاف بين الأشعرية والماتريدية في خمس وستين موضعاً وأظن أني لم يسبقني أحد في مثل هذا الجمع والتأليف. منه[212]”

-Bağdâdî *Hediyyetü'l-ârifin*de, Bursevî *Osmanlı Müellifler*inde, bu eseri müellife nisbet ettiği gibi, *İbrazu'd-demair şerhu'l-eşbâhi ve'n-nezâir* adlı eserin el yazması nüshasında bulunan tertceme-i hal bölümünde de eser müellife nisbet edilmektedir.[213]

3.3. Kitabın Konusu ve İçeriği

Kitap Mâtürîdî mezhebi kelâmını temel alarak yazılmış muhtasar bir metin olup, yine müellif tarafından şerh edilmiştir. Bu metin ve şerhte Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında ihtilafa konu olan altmış yedi meseleye işaret edilmektedir. Bunun yanında başka fırkaların görüşleri zikredilip bunlara da cevap verilir. Kitabın giriş kısmı metnin "%2.18" lik bir bölümünü, şerhin ise "%2.34" lük bölümünü teşkil eder. Giriş kısmından sonra ise müellif kitabını biri "mukaddime" diğeri de "maksad" olmak üzere iki temel başlık altında ele alır.

3.3.1. Mukaddime

Bu kısımda kelâm ilminin temel prensipleri ile mantık ilminin esasları ele alınıp akli ve nakli hususlar üzerine konuşulur. Metnin "%39.62" lik kısmını şerhin ise "%20.5" lik kısmını oluşturan mukaddime bölümü şu konuları içermektedir:

1. Kelâm ilmi ve kelâm ilminin tanımı, konusu ve yararları…
2. Akidenin, ilmin ve nazarın tanımı…
3. Tasavvur ve tasdik
4. Muarrif: hadd ve resm
5. Bürhan ve delil
6. Kıyasın kısımları

---

[212] ; Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, **Yazma ese**r, Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi, 2/1026, vrk. 152**a**; Manisa İl Halk Kütüphanesi, 3443, vrk. 165**b.**

[213] Bkz. Muhammed Tahir el-Bursevî (ö.1344/1925), ***Osmanlı Müellifleri***, Amire Matbaası, İstanbul, h. 1333, I/237; Bağdâdî, **a.g.e**, I/403; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, **Yazma Eser**, 5385, vrk. 1**b**.

7. Haber-i sâdık

-Mütevatir

-Kitap ve sünnet

8. Medlul

3.3.2. Maksad

Bu bölümde Allah (c.c.)'ın zatı, sıfatları ve fiilleri ile ilgili tüm hususlar; nübüvvet, ahiret ve iman gibi konular ele alınır. Metnin "%58.2" lik kısmını, şerhin ise "%77.16" lık kısmını teşkil eden maksad bölümü şu konuları ihtiva etmektedir:

1. Allah (c.c.)'ın zatına tealluk eden konular

2. Meânî sıfatlar

-Allah (c.c.)'ın isimleri

3. Rü'yetullah

4-Kulların fiilleri

-Allah (c.c.) filleri

-Akıl ve hüsün-kubuh

-Fiillerde mutlak manada tevlidin olmayışı

5. İnsan kudretini aşan teklif

6. Peygamber gönderilmesi

-Melekler

-Birbirinden üstün olmaları bakımından melek ve insan

-Semâvî kitaplar

7. Kabrin mahiyeti, kabir azabı, kabir nimetleri ve kabirde sorgu sual

8. Meâd

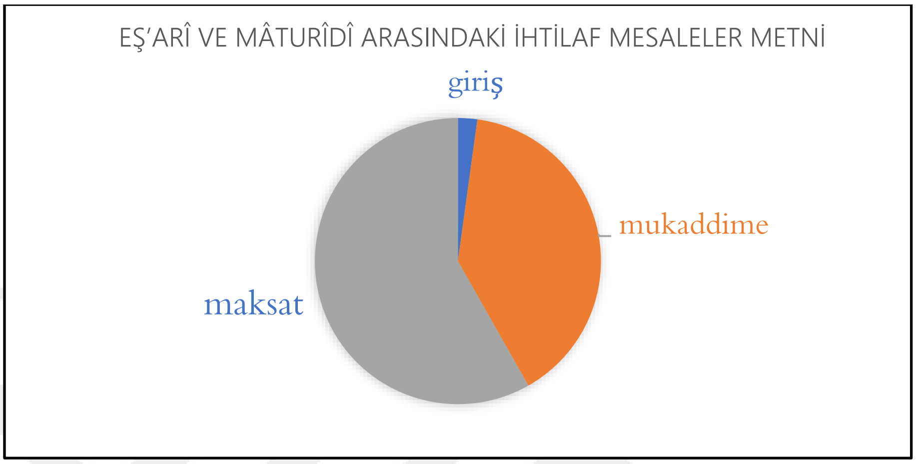
9. İman, islâm ve tekfir

10. Sahabeler ve evliyalar

-İçtihad ve mezheb

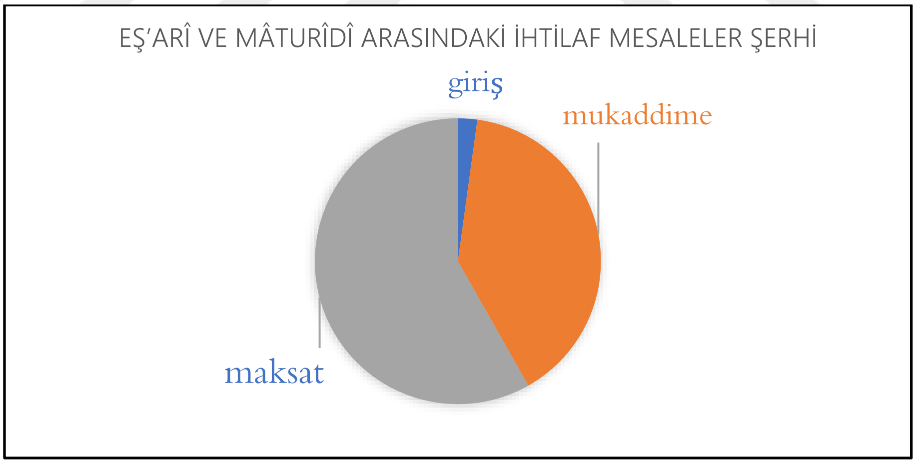
Metne Ait Kısımların Kitaptaki Dağılım Oranı.

Tablo 1



Şerhe Ait Kısımların Kitaptaki Dağılım Oranları

Tablo 2



3.4. Müellifn Kaynakları

Müellifin değişik ilimlerin mukaddimelerini ve birbirinden farklı sanatların inceliklerini araştırmış olması, meşhur eserleri okumuş olması, ayrıca gerek uzun gerekse muhtasar eserlere vakıf olması, bu kitabı ilmi materyal açısından zengin kılmış ve kendisinden önce yazılmış olan eserlerden geniş bir biçimde istifade etmesini sağlamıştır. Zira müellif bu kitapta birçok farklı ilim dalında yazılmış kitabı bir araya getirmiş, kimi konularda daha fazla bilgi almak isteyenleri bu eserlere yönlendirmiş, alıntıladığı bazı eserlerle tartışmaya girmekten de geri durmamıştır. Müellifin istifade ettiği bu eserler şu şekldedir:

3.4.1. Tefsir

-*el-Keşşaf* (Zemahşerî, ö.538)[214]

-*Envâru't-tenzîl ve esrâu't-te'vîl* (Beyzâvî, ö.685)[215]

-*Hâşiyetü'l-İzmîrî alâ hâşiyeti Usamuddin alâ Tefsîr'il-Beyzâvî*

3.4.2. Hadis

-*Sahihu'l-Buhârî* (Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, ö.256)[216]

-*Sahihu'l-Müslim* (Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, ö.261)[217]

-*Şerhu Sahihi Müslim* (Ebu'l-Fazl Iyâz b. Mûsâ es-Sıbtî, ö.544.)[218]

-*Câmiu'l-usûl li ehâdîsi'r-Rasûl* (Ebu's-Saadet Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, ö. 606)[219]

-*et-Tezkira bi ahvâli'l-mevta ve umûru'l-âhira* (Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ferh el-Ensârî el-Endelûsî, ö. 671)[220]

---

[214] Katip Çelebi(ö.h.1067), ***Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn***, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, m. 1941, II / 1475

[215] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/186

[216] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/541.

[217] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/555.

[218] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/555.

[219] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/536

[220] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/390

-*Tuhfetü'l-ebrâr Şerhu Mesâbihu's-sünne* (Kadı Nâsır Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, ö. 685)[221]

3.4.3. Kelâm

-*el-Fıkhu'l-ekber* (Ebû Hanife Numan b. Sâbit el-Kûfî, ö. 150)[222]

-*el-Fıkhu'l-ebsât* (Ebû Hanife Numan b. Sâbit el-Kûfî, ö. 150)[223]

-*es-Sehâifü'l-ilâhiyye* (Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, ö.690)[224]

-*el-Kifâye şerhu'l-Hidaye* (Nureddin es-Sâbûnî el-Buhârî, ö. 580)[225]

-*et-Tesdîd şerhu't-Temhîd li Kavâidi't-tevhîd* (Husamüddin Hüseyin b. Ali es-Seğnâkî, ö.710)[226]

-*Keşfü'l-esrâr* (Allauddin Abdüaziz b. Ahmed el-Buhârî, ö.730)[227]

-*eş-Şerhu'l-cedîd ala Tecrîdi'l-akâid* (Celalüddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, ö. 907)[228]

-*Ta'dîlü'l-ulûm* (Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd el-Buhârî, ö.747)[229]

-*Metâliu'l-enzâr şerhu Tevâliu'l-envâr* (Şemsüddin Ebussena Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî, ö.749)[230]

-*el-Mevâkıf* (Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, ö. 7569)[231]

-*el-Makasıd* (Saadüddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, ö.971)[232]

-*Şerhu'l-Âkaidü'n-Nesefiyye* (Saadüddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, ö.971)[233]

---

[221]Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1698.
[222] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/1287; el-Beyâzî Kemalüddîn Ahmed, ***İşâratu'l-merâm min ibârâtu'l-İmâm***, Pakistan, bs. 1, h. 1425 / m. 2004, s. 18.
[223] Beyâzî, **a.g.e**, s. 18.
[224] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1075.
[225] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1499.
[226] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/484.
[227] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/81
[228] Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali (ö.h.944) *Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid, el-Matbaatü'l-Edebiyye*, Mısır, bs.1, h. 1317.
[229] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/419.
[230] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1666
[231] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1893.
[232] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1780.
[233] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1145.

- *Şerhu'l-Makasıd* (Saadüddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, ö.971)[234]

-*Şerhu'l-Mevâkıf* (Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, ö. 816)[235]

-*el-Müsâyere* (Kemalüddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, ö. 861)[236]

-*Haşiyetü'd-Devvânî alâ'ş-Şerhi'l-cedîd ala Tecrîdi'l-akâid* (Celalüddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, ö. 907)[237]

-*Umdetü'l-mürîd şerhu Cevheratü't-tevhîd* (Burhanüddin İbrahim el-Lekânî, ö.1041)[238]

-*Şerhu't-Tahâvî*

-*el-Kalâid fî Şerhi'l-akaid* (Mahmud b. Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, ö. 770)[239]

3.4.4. Fıkıh

-*Fetâvâ Kadıhan* (Fahruddin Hasan b. Mansûr el-Ferğânî, ö.592)[240]

-*Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ġunye* (Ebu'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî, ö. 658)[241]

-*Şerhu'l-mezheb* (Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî ö. h.676)[242]

-*Ravzatü't-tâlibîn* (Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî ö. h.676)[243]

-*el-Münteka fi furûi'l-Hanefiyye* (Hakim eş-Şehîd Ebu'l-FazlMuhammed b. Muhammed b. Ahmed, ö. 334)[244]

-*el-Fetâva'l-bezzâziyye* (Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, ö. 827)[245]

3.4.5. Fıkıh Usûlü

[234] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1780.
[235] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1893.
[236] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1666.
[237] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/346
[238] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/620
[239] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1143.
[240] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1227.
[241] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1357.
[242] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1912.
[243] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/929.
[244] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1851.
[245] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/242.

-*et-Tabsira* (Ebu İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, ö.476)[246]

-*el-Mustasfa* (Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, ö. 505)[247]

-*Muhtasaru Münteha's-sûli ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel* (İbni Hâcib Ebî Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, ö.646)[248]

-*Hâşiyetü'l-Cürcânî alâ Şerhi'l-Adud alâ Muhtasari İbni Hacib* (Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, ö. 816)[249]

-*Hâşiyetü'l-İzmîrî alâ Mirâtü'l-usûl* (Muhammed b. Veli b. Rasul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, ö. 1165)

3.4.6. Siyer ve Şemâil

-*Şerhu'z-Zürkanî ala'l-Mevâhibu'l-ledûniyye* (Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülbaki ez-Zürkânî, ö. 1122)[250]

-*Eşrafü'l-vesâil ilâ fehmi'ş-şemâil* (Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, ö. h. 973)[251]

-*eş-Şifâ bi-(fî)taʿrîfi ḥuḳūḳi (fî şerefi)'l-Muṣṭafâ* Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, ö. 544)[252]

3.4.7. Nahiv

-*Hâşiyetü'l-Cürânî ala'l-Mutavvel*(Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, ö. 816)[253]

3.4.8. Tasavvuf

-*Fusûsu'l-hikem* Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, ö. 638)[254]

3.4.9. Mantık ve Felsefe

---

[246] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/339.
[247] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1673.
[248] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1853.
[249] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1853.
[250] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1896.
[251] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1059.
[252] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1054.
[253] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/473.
[254] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1261.

-*eş-Şifâ* (Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, ö.428)[255]

-*el-Mülahhas* (Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, ö. 606)[256]

-*Ta'lîkâtu'l-Fârâbî alâ Aristo* (Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârabî, ö.339)[257]

-*Ta'likâtu İbni Sînâ* (Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, ö. 428)

-*Hallü müşkilatü'l-işârat* (Nasırüddin Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî ö.679)[258]

3.5. Kitabın Telif Metodu

-Müellif ilk önce kitabın metin kısmını telif etmiş ardından da metni şerhin içine yedirerek anlaşılır ve düzgün bir yazım üslubu kullanmıştır. Müellifin bu eserde benimsediği üslubun bir özelliği de kendi döneminde Mâtürîdî ekolüne göre yazılmış kitaplarda hâkim olan metodu, yani kitapların felsefecilerin görüşleriyle dolu olması ve Eş'arî mezhebinin tesiri altına girmiş olmalarını tenkid etmesidir. Buradan yola çıkarak, "Müellif kitabını telif ederken şu iki metodu takip etmiştir" diyebiliriz:

1. Mâtürîdî imamların görüşlerinin felsefecilerin görüşlerini zikretmeksizin açıklamak… Nitekim bu husus metnin ayrılmaz bir parçasıdır.

2. İlk olarak Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasındaki görüş ayrılıklarının açıklanması, ardından bu iki mezheb ile gerek Müslüman gerekse Müslüman olmayan diğer gruplar arasındaki görüş ayrılıklarının açıklanması… Buradaki amaç Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini diğer mezhep ve fırkaların görüşünden ayırmaktır. Nitekim Müellif şerhin mUkaddimesinde bu husustan bahseder.

-Müellif kitabında 152 yerde Eş'arîler'den, 118 yerde Mâtürîdîler'den, 93 yerde Mutezile'den, 68 yerde felsefecilerden 48 yerde kelâmcılardan 84 yerde ise diğer ümmet ve gruplardan bahseder. Bu rakamlar ise müellifin Mâtürîdîlerin görüşlerinin ayrıldığı noktayı birinci derecede Eş'arîlerle, ardından Mutezile ile sonra

---

[255] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1055.
[256] Katip Çelebi, **a.g.e**, II/1819.
[257] Muvafıkıddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kâsım el-Hazrecî, (ö.h. 668) *Uyunu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizar Rıza, Daru'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, 1995, s. 608.
[258] Katip Çelebi, **a.g.e**, I/81.

felsefecilerle, en sonunda da diğer din ve fırka mensuplarıyla açıklamaya özen gösterdiğine işaret etmektedir.

-Müellifin şerhte meseleleri genişleterek geniş tafsilata yer vermesi…

Metin ile şerh karşılaştırıldığı zaman bu husus kendisini açıkça göstermektedir. Şerh 95918 kelimeden, metin ise 2251 kelimeden meydana gelmektedir. Bu da "%2.35" gibi bir orana tekabül eder.

-Müellifin kitabın tertip ve düzenine son derece özen göstermesi…

Zira müellif kitabını mukaddime ve maksad şeklinde iki ana başlık altında ele almış, maksad kısmını ise on fasıl halinde tertip etmiştir.

-Müellif Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki 67 ihtilafa ayrı bir başlık ya da ayrı bir bab ayırmaksızın şerhin siyakına göre işaret eder. Bu işareti ise uygun olan yerlerde yapar. Şayet müellif kitabın mukaddimesinde bu metoduna açıklamayıp, sadece ihtilaf konusu olan meseleleri saysaydı bu eşsiz tahkik ve tahlili anlamak mümkün olmayabilirdi.

-Görüşlerin, cevapların ve irad edilen meselelerin tertibinde sayı verilmesi.

Örneğin âlemin hudûsu meselesinin tartışılmasında bu husus çok belirgindir.

-"Şayet şöyle denilirse, şöyle cevap veririz" üslubunun kullanılması.

-Kitapta 178 ayet ve 40 hadisle istişhadda bulunulmuştur. Bu hadislerin 16'sı ya Sahihayn'da ya da ikisinden birinde mevcuttur. İstişhadda bulunulan hadislerin çoğu nübüvvet ve gayb ile ilgili konular hakkında olup, Müellif tarafından 11 tanesinin tahrici yapılmıştır. İstişhadda bulunulan hadislerin sayısın az olmasının iki sebebi olduğu anlaşılmaktadır:

1-Kelâm ilminde makbul olan delillerin tabiatında aklî ya da sübutu kati olma durumu söz konusudur. Âhad haber ise kesin bilgiyi değil zan ve ameli gerektirir. Nitekim Müellif de kitapta bu hususu açıklar.

2-Müellifin diğer ilimlere göre hadis ilmindeki birikimi fazla değildir. Zira hais ilmindeki eksikliklerini talebelik dönemini bitirip müderris olarak İzmir'e yerleştirdikten sonra gidermeye çalıştığı bilinmektedir. Burada Süleyman b.

Abdullah'a öğrenci olmuş ve onun yanında Sahihayn'ın bir kısmını okuyup bir kısmını da ondan dinlemiştir.

-Kitapta kullanılan fakat mukaddimede açıklaması yapılmayan bazı kavramların bulunması:

1-el-İmam = Razî

2-eş-Şeyh = İbni Sinâ

3-eş-Şerif / eş-Şerifü'l-Allâme = Seyyid Şerif Cürcânî

4-Mütekellimun = Ehli kıble olup kelâm ilmiyle uğraşanlar. (Müellif bu kavramı felsefesilerin mukabilinde kullanır.

3.6. Eserin İlmi Değeri

İzmirî *Hâşiyetü'l-İzmîrî alâ Mirâtü'l-usûl şerhu Mirkâtü'l-vusul* eseri sebebiyle şöhrete kavuşmuştur, fakat aynı şöhreti *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdîyye* adlı eserinde yakalayamıştır. Halbuki bu eser de diğerinden daha az ehemmiyetli değildir. *el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdîyye* adlı bu eser şu özellikleriyle diğerlerinden ayrılır:

1-Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında ihtilaf konusu olan meseleleri 67 yedi mesele olarak belirleyip bir araya getiren ilk eserdir.

2-Yazıldığı dönemde yaygın ve hâkim olan, "Mâtürîdi eserlerinin Eş'arî tesiri altına girmesi ve felsefecilerin görüşleriyle dolu olması" gerçeğine rağmen bu kitab mezhebi söz konusu unsurlardan temizleyerek kaleme alınmıştır. Zira Müellif metinde sadece Maturîdi mezhebinin görüşlerine yer vermiş, diğer mezhep ve fırkalara ait karşıt görüşleri ise şerhte Mâtürîdîlerin delillerine de yer vererek incelemiştir. Böylece Mâtürîdî mezhebinin görüşleri hiçbir karışıklığa yer verilmeden diğer mezheplerden ayırt edilmiştir.

4-Söz konusu eserde bazıları iktibas, bazıları ise tenkit için 49 eserdeki görüşler nakledilmiştir. Böylece eser müellifin derin ilmini ve değişik alanlarda telif edilmiş kitaplara vukufiyetini akseden zengin bir telife dönüşmüştür.

5-Söz konusu eser kelâm eğitim metodlarında esas alınabilecek bir kaynaktır. Müellifin hayatını talim ve tedrise adadığı göz önünde bulundurulduğunda ise bu husus ayrı bir önem kazanır. Eserin muntazam tertibi ve fasih üsluba sahip oluşu ile sağlam bir metin ve ayrıntılı bir şerhe sahip oluşu da bu husus teyid edn ayrı bir unsurdur.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

-Muhammed b. Veli b. Rasul el-Kırşehîrî el-İzmîrî Mâtürîdî mezhebini tecdid eden âlimlerden olup, söz konusu eseri de eşsiz ve yenilikçi bir eserdir. Zira sadece Mâtürîdî imamlarının görüşlerine yer veren muhtasar bir metin ve mezhebin görüşlerini diğer mezhep ve fırkalardan ayıran bir şerhe sahiptir. Bunların tümü ise ince ibareler, düzenli bir taksim ve açık bir metod ile yapılmıştır. Anılan bu özellikler söz konusu eseri Mâtürîdî mezhebi için bir kaynak haline getirdiği gibi, bir kelâm öğretim metodu olarak medreselerde okutulmaya da uygun bir hale getirmiştir.

3.7. Kitabın Telifinden Sonra Yapılan İbrâzât

Kitabın telifinden sonra Müellif tarafından yapılan "İbrâzat/Açıklamalar" ekleme, çıkarma, bab, takdim ve tehir açısından metin ve şerhte Müellif tarafından yapılmış bir takım değişiklikleri ifade eder. "İbraze" terimi yeni terimlerden olup, XX. Yüzyılın ortalarında Alman müsteşrik "Gotthelf Bergsträßer" (ö.m.1933) tarafından ortaya atılmıştır. Bu anlamı ifade etmek üzere "İbraze"den önce kullanılan klasik terimler ise çeşitli olup en önemlileri "el-Urdatü's-sâniye/ikinci arz" "el-Urdatü'l-ehîra/Son arz", "el-Urdatü'l-mukarrara" gibi terkiplerdir. Müellifin kitaba yaptığı ibrâzeler ise "tecdid", "ilhak" ya da "ziyâde" olarak isimlendirilebilir. Bizzat Müellifin kendisi kitabın mukaddimesinde, "kitabı telif ettikten ve nüshalar etrafa yayıldıktan sonra sonra zihnine bir takım değişiklikler yapma düşüncesi geldiğini, bu değişikliklerin nüshalar arası farklılıklara yol açacağı gerçeğinin kendisini bu bu değişiklikleri yapmaktan alı koymadığını, böylece bu nüshanın 'mukarrar nüsha' haline geldiğini" belirtir:

"ثم لما بان لي بعد انتشار النسخ تحقيقات لطيفة وتدقيقات عجيبة في مباحث مهمة ألحقتها بالأصل ولم أبال عن تغيير النسخ فكان هذا ما تقرر عليه هذا الجمع والتأليف"

Kitabın yedi farklı nüshası ve dört farklı yerde bulunan parçalarını birbirleriyle karşılaştırıp incelememiz ve önemli eksiklikleri belirleme yöntemini tatbik etmemiz sonucunda kitaba telifinden sonra üç "İbraze/Açıklama" yapıldığını anlamış bulunmaktayız:

1- Birinci Açıklama

Birinci Açıklamanin en önemli özellikleri şunlardır:

-Kelime sayısının 68000 civarında olması ki bu bu 95918 kelimeden müteşekkil olan İkinci Açıklamanin "%71"ine tekabül eder.

-Müellif bu açıklamanın Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında ihtilafa konu olan 65 meseleye işaret ettiğini belirtir.

- İkinci ve Üçüncü Açıklamalarda "ithaf" bulunmasına rağmen bu ibrâzede, herhangi bir "ithaf" söz konusu değildir.

-Bu açıklama müellifin ilk tasnif ettiği ilk kitaptır.

-Bu açıklamabiri 18 numaralı yazma eser olarak Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesinde, diğeri ise 1112 numaralı yazma eser olarak Avusturya Ulusal Kütüphanesi(Österreichische Nationalbibliothek.)nde bulunmaktadır.

2- İkinci Açıklama

Bu açıklamanın özellikleri şunlardır:

-78000 kelimeden meydana gelen bu açıklamaÜçüncü Açıklamanin "%81,5" ine tekabül eder.

-Müellif bu ibrazede Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında ihtilafa konu olan meselelerin sayısını 67 meseleye çıkarır.

-Bu açıklamaismi sarahaten zikredilmek suretiyle Şeyhulislâm Feyzullah Erzurûmî Efendi'ye ithaf edilmiştir.

-İbrazenin yazılış tarihi Feyzullah Efendi'nin Edirne Vakası'nda (22 Ağustos 1703) katledilmesinden öncedir.

-Bu açıklama1650 numaralı el yazması olarak Şehit Ali Paşa Kütüphanesinde mevcuttur.

3- Üçüncü Açıklama

-Bu açıklama95918 kelimeden müteşekkildir.

- Müellif bu ibrazede Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında ihtilafa konu olan meselelerin sayısını 67 olarak takrir eder.

- Bu açıklamaismi sarahaten zikredilmeyip sadece vasıfları zikredilmek suretiyle Şeyhulislâm Feyzullah Erzurûmî Efendi'ye ithaf edilmiştir.

- İbrazenin yazılış tarihi Feyzullah Efendi'nin Edirne Vakası'nda (22 Ağustos 1703) katledilmesinden sonradır.

- Bu açıklama1315 numaralı el yazması olarak Burdur İl Halk Kütüphanesinde, 2240 numaralı el yazması olarak Laleli Kütüphanesinde, 2074 numaralı el yazması olarak Veliyüddin Kütüphanesinde, 254 numaralı el yazması olarak Mehmed Asım Bey Kütüphanesinde mevcuttur.

Müellifin İbrâzelerde Yaptığı Tashihlerden Örnekler:

Örneğin Birinci Açıklama'daki "زبدة ما استفدته من أساطير الأولين" ibaresi İkinci ve Üçüncü Açıklama'da şu şekilde değiştirilmiştir: "زبدة ما استفدته من فوائد الأولين" Yine Birinci Açıklama'da bulunan "كإنكار حرمة التختم للرجل بالفضة" ibare İkinci Açıklama'da tamamen hazfedilmiş, Üçüncü Açıklama'da ise tashih edilip şu şekilde tekrar kitaba dâhil edilmiştir: "كإنكار حرمة التختم للرجل بالذهب"

3.8. Nüshaların Künyesi ve Nüsha Örnekleri

Birinci Nüsha

Kütüphane: Burdur İl Halk Kütüphanesi

Arşiv no: 1315

Rumuz: (ب)

Nushanın adı: Yok.

Varak sayısı: 163.

Satır sayısı: 20-21.

Varak boyutu: 210 x 140 m.m.

Yazı boyutu: 75 x 150 m.m.

İstinsah eden: Yok

İstinsah tarihi: Yok

Temellükat: Yok.

Vakfeden: Yok.

Kapak: Cild-i Osmânî

Birinci Nüsha Hakkında Tesbit Edilen Diğer Hususlar

-Nüshanın sonunda yaklaşık 3 varaklık bir kısım eksiktir.

-Nüshanın birçok yerinde düzeltme, ekleme ve hazifler yapılmış olup esas alınan son "İbraze"nin seviyesine çıkarılmıştır.

-"Fasıl" ve "Maksad" kelimeleri hariç nüshanın tamamı siyah mürekkep ile yazılmıştır.

-Şerhten ayırt edilebilsin diye nüshada metnin üzerine siyah bir çizgi çekilmiştir.

-Nüshanın hâşiyesinde müstensihin tashihleri bulunmaktadır.

-Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği fer'i ünvanlar bulunmaktadır.

- Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği ve "**منه**" kelimesiyle Müellife raci ettiği bazı talikler bulunmaktadır.

-Müstensih nüshada "**نظام التعقيبة** /takip düzeni"ni kullanmıştır.

-Nüshada çok önemli ilaveler bulunmaktadır. Bu ilaveler içinde en önemli olanı ise sahibi belirsiz olan görüşlerin kime ait olduğunun açıklanmasıdır.

(على ما صرح به الحافظ ابن الحجر وغيره)، (على ما قاله في «شفاء» العياض وفي «شرح الجوهرة» أن

السلام كذلك) ibareleri buna örnektir. Bu önemli ilavelerden biri de (منه) (من الشكل الأول)

örneğinde olduğu gibi zamirlerin nereye rücu ettiğinin açıklanmasıdır.

-Müstensih çoğu zaman yalış olan kısımları siler ya da üstüne çizgi çeker.

Müstensihin kullandığı kısaltma ve rumuzlar

"التسلسل = (التسـ)"

"حينئذ = (ح)"

"تعالى = (تع)"

Bu işaretler dipnotlarda bulunan haşiyeyi(٧) (ع ١١) (ع ١) (ع) (ط ١١) (ط ١) (ط)"

"metindeki yeri ile irtibatlandırmak için konulmuştur.

"عليه / عليهم الصلاة والسلام = (ع م)"

Bu işaret haşiyede bulunan eklentinin sahih ve metne ait olduğunu belirtir." (صحـ)

"أو (صح) = تصحيح

"المطلوب = (المط)"

"ممنوع = (مم)"

"منه = (منـ٨ـه)" Talikin sonuna bu görüşün Müellife ait olduğunu belirtmek için konulmuştur.

"نسلم = (نم)"

İkinci Nüsha

Kütüphane: Laleli Kütüphanesi

Arşiv no: 2240.

Rumuz: (ل)

Nushanın adı: Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'arîyye li'l-İzmîrî

Varak sayısı: 175

Satır sayısı: 21 (161. Sayfadan sonra bu rakam değişir.)

Varak boyutu: 210 x 155 m.m.

Yazı boyutu: Her varakta farklı

İstinsah eden: Yok

İstinsah tarihi: Yok

Temellükat: Yok.

Vakfeden: Sultan III. Selim (Nüshanın üzerinde, "Bu kitap, Sultan Mustafa'nın oğlu zamanın Sultanı Gazi Selim Han'ın vakfiyesidir." Yazan bir mühür bulunmaktadır.

İkinci Nüsha Hakkında Tesbit Edilen Diğer Hususlar

-Nüshanın istisahı tek bir kişi tarafından yapılmamıştır. İlk müstensih nas ta'lik hattıyla 173. Varakın yarısına kadar istinsah etmiş, daha sonra nüshanın 175. Varaka kadar olan kısmı ise başka bir müstensih tarafından tamamlanmıştır. Fakat bu son kısım yanlışlık ve tahrifat fazladır.

-Nüshanın birçok yerinde düzeltme, ekleme ve hazifler yapılmış olup esas alınan son "İbraze"nin seviyesine çıkarılmıştır.

-Nüshanın tamamı siyah mürekkep ile yazılmıştır.

-Müstensih hattı hariç metnin üzerine siyah bir çizgi çekilmiştir. Müstensihin kullandığı reknk ise kırmızıdır.

-Nüshanın hâşiyesinde müstensihin tashihleri bulunmaktadır.

-Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği fer'i ünvanlar bulunmaktadır.

- Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği ve “**منه**” kelimesiyle Müellife raci ettiği bazı talikler bulunmaktadır.

-Müstensih nüshada “**نظام التعقيبة** /takip düzeni” metodunu kullanmıştır.

-Müstensih hatalı gördüğü noktaların üzerine belirgin bir çizgi çekmiştir.

Müstensihin kullandığı kısaltma ve rumuzlar

“**التسلسل** = (**التسـ**)”

“**حينئذ** = (**ح**)”

“**تعالى** = (**تع**)”

Bu işaretler dipnotlarda bulunan haşiyeyi**(٧) (عـ اا) (عـ ا) (عـ) (ط اا) (ط ا) (ط)**”

“metindeki yeri ile irtibatlandırmak için konulmuştur.

“**عليه / عليهم الصلاة والسلام** = (**عـ م**)”

Bu işaret haşiyede bulunan eklentinin sahih ve metne ait olduğunu belirtir.“ **(صحـ) أو (صح) = تصحيح**”

“**المطلوب** = (**المط**)”

“**المقصود** = (**المق**)”

“**ممنوع** = (**مم**)”

“**منه** = (**منـ٨ـه**)” Talikin sonuna bu görüşün Müellife ait olduğunu belirtmek için konulmuştur.

“**نسلم** = (**نم**)”

Üçüncü Nüsha

Kütüphane: Veliyüddin Efendi Kütüphanesi

Arşiv no: 2074.

Rumuz: (و)

Nushanın adı: Şerhu akâidin cedîdin li musannefihi Muhammed b. Veli el-Kırşehîri el-Müftî bi İzmir.

Varak sayısı: 174.

Satır sayısı: 21.

Varak boyutu: Yok

Yazı boyutu: Yok

İstinsah eden: Yok

İstinsah tarihi: Yok

İstinsah edidiği yer: Yok

Temellükat: Yok.

Vakfeden: Veliyüddin Efendi (Nüshanın üzerinde, "Bu kitap Merhum Hacı Hüseyin Oğlu Merhum Mustafa Ağa oğlu Şeyhulislâm Veliyüddin Efendi 'nin vakfiyesidir." Yazan bir mühür bulunmaktadır.

Üçüncü Nüsha Hakkında Tesbit Edilen Diğer Hususlar

-Şerhten ayırt edilebilsin diye metin kısmının üzerine kırmızı bir çizgi çekilmiştir.

-Nüshadaki "fasl" lafızları kırmızı renkli olarak yazılmıştır.

-Nüshanın hâşiyesinde az sayıda değişik hatlarla yazılmış tashihler bulunmaktadır.

-Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği fer'i ünvanlar bulunmaktadır.

- Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği ve "**منه**" kelimesiyle Müellife raci ettiği bazı talikler bulunmaktadır.

-Müstensih nüshada "**نظام التعقيبة** /takip düzeni" metodunu kullanmıştır.

Müstensihin kullandığı kısaltma ve rumuzlar

"**حينئذ** = (**ح**)"

"**تعالى** = (**تع**)"

Bu işaretler dipnotlarda bulunan haşiyeyi(**٧**) (**عـ اا**) (**عـ ا**) (**عـ**) (**ط اا**) (**ط ا**) (**ط**)"

"metindeki yeri ile irtibatlandırmak için konulmuştur.

"ظاهر = (ظ)"

"**عليه / عليهم الصلاة والسلام** = (**عـ م**)"

Bu işaret haşiyede bulunan eklentinin sahih ve metne ait olduğunu belirtir.“ **(صحـ) أو (صح) = تصحيح**”

“**المطلوب = (المط)**”

“**المقصود = (المق)**”

“**ممنوع = (مم)**”

“**منه = (منـ٨ـه)**” Talikin sonuna bu görüşün Müellife ait olduğunu belirtmek için konulmuştur.

“**نسلم = (نم)**”

Dördüncü Nüsha

Kütüphane: Mehmed Âsım Bey Kütüphanesi

Arşiv no: 254.

Rumuz: (ع)

Nushanın adı: Yok

Varak sayısı: 190.

Satır sayısı: 23.

Varak boyutu: Yok

Yazı boyutu: Yok

İstinsah eden: Yok

İstinsah tarihi: Yok

İstinsah edidiği yer: Yok

Temellükat: Yok.

Vakfeden: Köprülü Mehmet Paşa evladından Muhammed Âsım Efendi

Dördüncü Nüsha Hakkında Tesbit Edilen Diğer Hususlar

-Nüshanın sonunda yaklaşık üç sayfalık eksiklik bulunmaktadır.

-“Maksad” ve “fasl” kelimeleri hariç nüshanın tamamı siyah mürekkeb ile yazılmıştır.

-Şerhten ayırt edilebilsin diye nüshada metin kısmının üzerine kırmızı bir çizgi çekilmiştir.

-Nüshanın hâşiyesinde yok denilecek kadar az sayıda tashihler bulunmaktadır.

-Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği fer’i ünvanlar bulunmaktadır.

- Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği ve “**منه**” kelimesiyle Müellife raci ettiği bazı talikler bulunmaktadır.

-Müstensih nüshada “**نظام التعقيبة** /takip düzeni” metodunu kullanmıştır.

-Müstensih genel olarak hatalı kısımların etrafına noktalar çizer, sadece 8. Varaka kadar olan kısımda ise hatalı kısımların üzerine birden fazla çizgi çizer.

-Müstensih müşkil gördüğü bazı kelimelere hareke ve şedde verir.

Müstensihin kullandığı kısaltma ve rumuzlar

“(بيان)” Metindeki bir hususu açılamak için konulmuş olan rumuz.

“**التسلسل** = **(التسـ)**”

“**حينئذ**“ = (ح)”

“**تعالى**“ = (**تع**)”

Bu işaretler dipnotlarda bulunan haşiyeyi **(٧) (عـ اا) (عـ ا) (عـ) (ط اا) (ط ا) (ط)**”

“metindeki yeri ile irtibatlandırmak için konulmuştur.

“**ظاهر** = **(ظ)**”

“**عليه / عليهم الصلاة والسلام** = **(عـ م)**”

“**تصحيح** = **(صح) أو (صحـ)**” Bu işaret haşiyede bulunan eklentinin sahih ve metne ait olduğunu belirtir.

“**المطلوب** = **(المط)**”

“**المقصود** = **(المق)**”

“**نسخة** = **(نخـ)**”

“منه = (منـ٨ـه)” Talikin sonuna bu görüşün Müellife ait olduğunu belirtmek için konulmuştur.

“نسلم = (نم)”

Beşinci Nüsha

Kütüphane: Şehid Ali Paşa Kütüphanesi

Arşiv no: 1650.

Rumuz: (ش)

Nushanın adı: Şerhu’l-hilâfât beyne’l-Eş’arîyye ve’l-Mâtürîdiyye li Muhammed b. Veli el-Kırşehîri (İzmîrî Mehmed Efendi)

Varak sayısı: 143.

Satır sayısı: 21.

Varak boyutu: 210 x 142 mm.

Yazı boyutu: 160 x 80 mm.

İstinsah eden: Yok

Hat: Nas ta’lîk

İstinsah tarihi: Yok

İstinsah edidiği yer: Yok

Temellükat: Yok.

Vakfeden: Şehid Ali Paşa (Nüshanın üzerinde, “Bu kitap hazinesinden çıkarılmamak kaydıyla Vezir Şehid Ali Paşa ‘nin vakfiyesidir. (1130)” Yazan bir mühür bulunmaktadır.

Kapak: Cild-i Osmânî

Beşinci Nüsha Hakkında Tesbit Edilen Diğer Hususlar

-Nüshanın tamamı siyah mürekkeple yazılmıştır.

-Nüshada şerhten ayırt edilebisin diye metin kısmının üstü ne siyah çizgi çekilmiştir.

-Nüshanın hâşiyesinde çok az sayıda tashih bulunmaktadır.

- Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği ve "**منه**" kelimesiyle Müellife raci ettiği bazı talikler bulunmaktadır.

-Müstensih nüshada "**نظام التعقيبة** /takip düzeni" metodunu kullanmıştır.

Müstensihin kullandığı kısaltma ve rumuzlar

"**حينئذ** = (ح)"

"**تعالى** = (**تع**)"

Bu işaretler dipnotlarda bulunan haşiyeyi **(٧) (عـ اا) (عـ ا) (عـ) (ط اا) (ط ا) (ط)**"

"metindeki yeri ile irtibatlandırmak için konulmuştur.

"ظاهر = (ظ)"

"عليه / عليهم الصلاة والسلام = (عـ م)"

"**تصحيح = (صح) أو (صحـ)**" Bu işaret haşiyede bulunan eklentinin sahih ve metne ait olduğunu belirtir.

"المطلوب = (المط)"

"المقصود = (المق)"

"ممنوع = (مم)"

"منه = (منـ٨ـه)" Talikin sonuna bu görüşün Müellife ait olduğunu belirtmek için konulmuştur.

"نسلم = (نم)"

Altıncı Nüsha

Kütüphane: Avusturya Ulusal Kütüphanesi (Österreichische Nationalbibliothek)

Arşiv no: 1112

Rumuz: (ن)

Nushanın adı: Kitabun fî ilmi'l-kelâm fi ihtilâfi'l-Mâtürîdîyye ve'l-Eş'arîyye/ Kitabu mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Mâtürîdîyye ve'l-Eşâira li İzmîrî/ Mesâilü hilafiyyât.

Varak sayısı: 80.

Satır sayısı: 25.

Varak boyutu: 142 x 205 mm.

Yazı boyutu: 87 x 160 mm.

Hat: Nas ta'lîk.

İstinsah eden: Yok.

İstinsah tarihi: Yok.

İstinsah edidiği yer: Yok.

Temellükat: Yok.

Vakfeden: Yok.

Kapak: Kamış kaplı deri.

Altıncı Nüsha Hakkında Tesbit Edilen Diğer Hususlar

-Nüshanın başlık kısmında, *Kitabu mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Mâtürîdîyye ve'l-Eşâira li İzmîrî*, adlı bu kitap defterde bu isimle kayıtlıdır, bu kitabın bir nüshası da Laleli Kütüphanesinde mevcuttur, fakat iki nüsha arasında farklılıklar vardır" şeklinde bir kayıt düşülmüştür.

-Nüshanın başlık kısmında kitabın iasmi ve müellifi hakkında Osmanlıca olarak şu kayıt bulunmaktadır:

(بو كتابك اسمي "مسائل خلافيات" ايمش مؤلف 1165 وفات ايتمش. عثمانلى مؤلفلرى)

-"ve ba'd" kelimesi hariç nüshanın tamamı siyah mürekkeb ile yazılmıştır.

- Metin kısmı şerhten ayırt edilebilsin diye nüshanın başında ve bazı yerlerinde kırmızı olmakla birlikte metnin geri kalan kısmının tamamının üstünde siyah çizgi bulunmaktadır.

-Nüshanın hâşiye kısmında çok sayıda açıklama ve tashih bulunmaktadır.

-Nüshanın hâşiyesinde "**قف**" kısaltması çokça tekrar edilmektedir.

-Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği fer'i ünvanlar bulunmaktadır.

- Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği ve "**منه**" kelimesiyle Müellife raci ettiği bazı talikler bulunmaktadır.

-Nüshanın Hâşiye kısmında oldukça yüksek sayıda başlık bulunmaktadır.

-Müstensih nüshada "**نظام التعقيبة** /takip düzeni" metodunu kullanmıştır.

Müstensihin kullandığı kısaltma ve rumuzlar

"**التسلسل = (التسـ)**"

"**حينئذ** = (**ح**)"

"**تعالى** = (**تع**)"

Bu işaretler dipnotlarda bulunan haşiyeyi **(٧) (عـ اا) (عـ ا) (عـ) (ط اا) (ط ا) (ط)**"

"metindeki yeri ile irtibatlandırmak için konulmuştur.

"**ظاهر = (ظ)**"

"**عليه / عليهم الصلاة والسلام = (عـ م)**"

"**تصحيح = (صح) أو (صحـ)**" Bu işaret haşiyede bulunan eklentinin sahih ve metne ait olduğunu belirtir.

"**المطلوب = (المط)**"

"**المقصود = (المق)**"

"**نسخة = (نخـ)**"

"**منه = (منـ٨ـه)** Talikin sonuna bu görüşün Müellife ait olduğunu belirtmek için konulmuştur."

"**نسلم = (نم)**"

Yedinci Nüsha

Kütüphane: Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi

Arşiv no: 45 Ak Ze 18

Rumuz: (م)

Nushanın adı: Kitabu’z-zübde fî ilmi’l-kelâm li’l-Mevla el-Fazıl ve’l-Hibru’l-kâmil el-Müftî fi İzmir Muhammed el-Kırşehîri el-Müteveffa li seneti 1130.

Varak sayısı: 166.

Satır sayısı: 19.

Varak boyutu: 210 x 155 mm.

Yazı boyutu: 70 x 135 mm.

İstinsah eden: es-Seyyid Muhammed el-Afîf

Hat: Neshun cemil

İstinsah tarihi: h. 23 Zilhicce 1214

İstinsah edidiği yer: Yok

Temellükat: Yok.

Vakfeden: Zeynel b. Hacı Ali (Nüshanın üzerinde, “Bu kitap Zeynel b. Hacı Ali‘nin vakfiyesidir. (1130)” Yazan bir mühür bulunmaktadır.

Kapak: Deri.

Yedinci Nüsha Hakkında Tesbit Edilen Diğer Hususlar

-Nüshanın tamamı siyah mürekkeple yazılmıştır.

-Nüshada çok sayıda tahrifat yapılmış, fakat bunların sadece bir tanesi hâşiyede tashih edilmiştir.

- Nüshanın haşiyesinde müstensihin ilave ettiği ve “**منه**” kelimesiyle Müellife raci ettiği bazı talikler bulunmaktadır.

-Nüshanın hâşiyesinde kırmızı renkte yazılmış bazı başlıklar bulunmaktadır.

-Müstensih nüshada “**نظام التعقيبة** /takip düzeni” metodunu kullanmıştır.

Müstensihin kullandığı kısaltma ve rumuzlar

“**حينئذ** = (**ح**)”

“**تعالى** = (**تع**)”

Bu işaretler dipnotlarda bulunan haşiyeyi **(٧) (عـ اا) (عـ ا) (عـ) (ط اا) (ط ا) (ط)**”

“metindeki yeri ile irtibatlandırmak için konulmuştur.

“ظاهر = (ظ)”

“عليه / عليهم الصلاة والسلام = (عـ م)”

“تصحيح = (صح) أو (صحـ)” Bu işaret haşiyede bulunan eklentinin sahih ve metne ait olduğunu belirtir.

“المطلوب = (المط)”

“المقصود = (المق)”

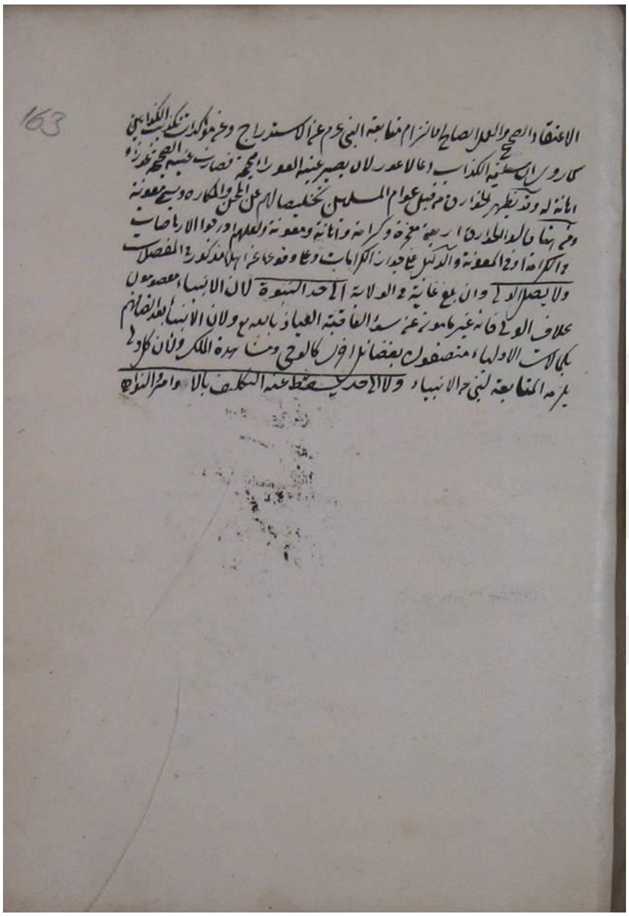
“ممنوع = (مم)”

“منه = (منـ٨ـه)” Talikin sonuna bu görüşün Müellife ait olduğunu belirtmek için konulmuştur.

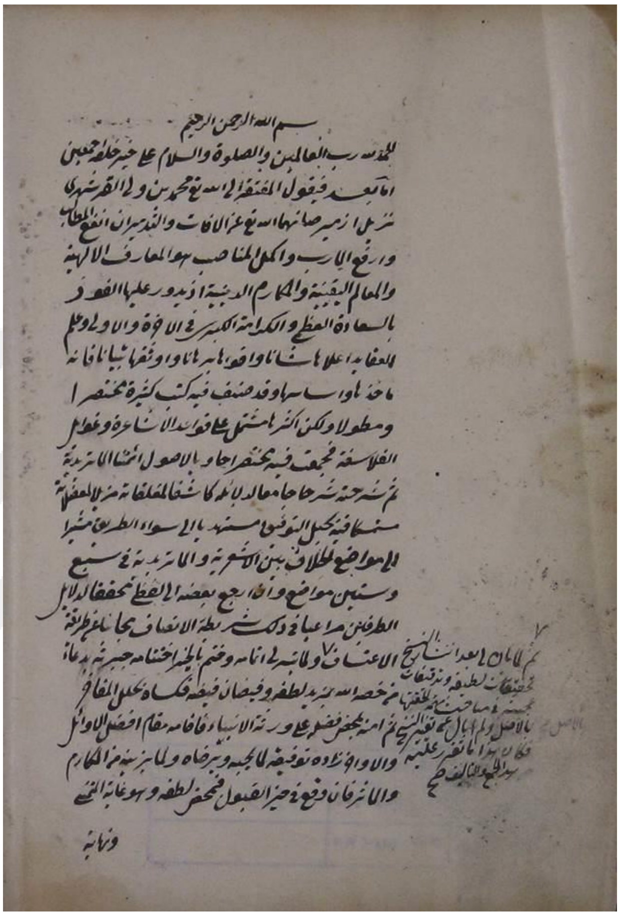
“نسلم = (نم)”

El Yazması Nüshalara Ait Görseller

(ب) Nüshasına ait son Sayfasının Örneği



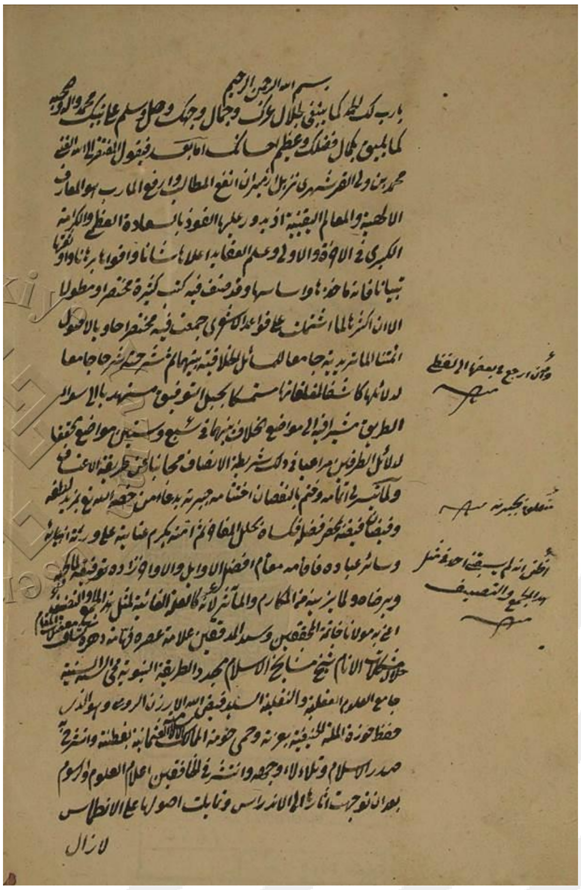
(ب) Nüshasına Ait İlk Sayfasının Örneği



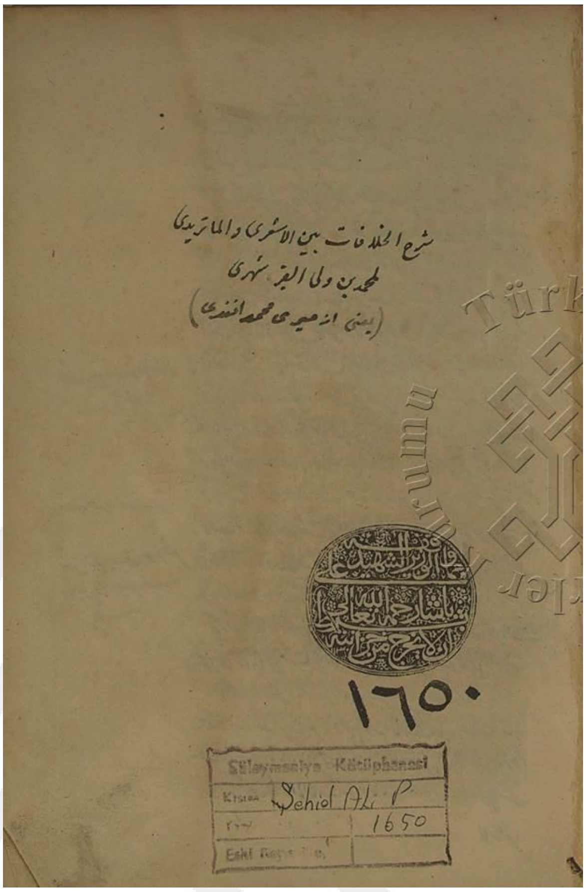
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه أجمعين

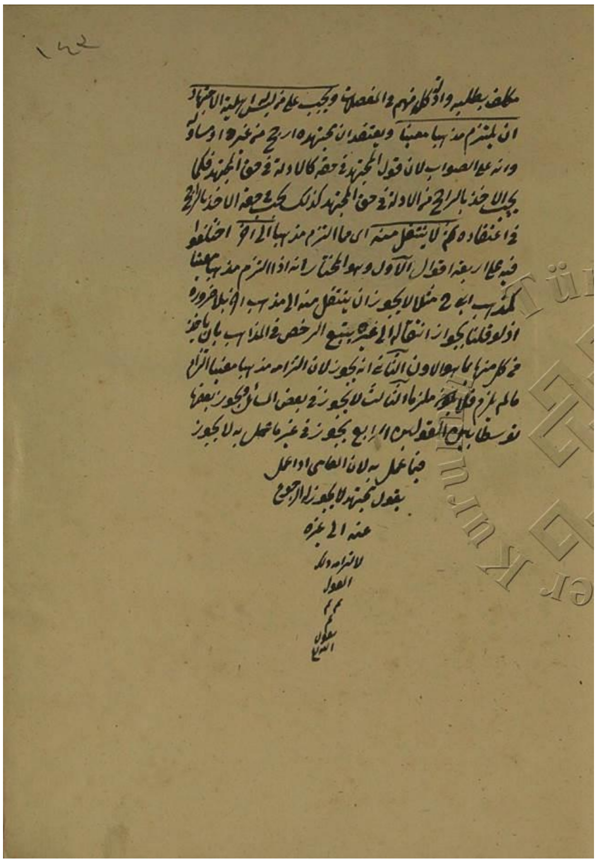
(ش) Nüshasına Ait İlk Sayfasının Örneği



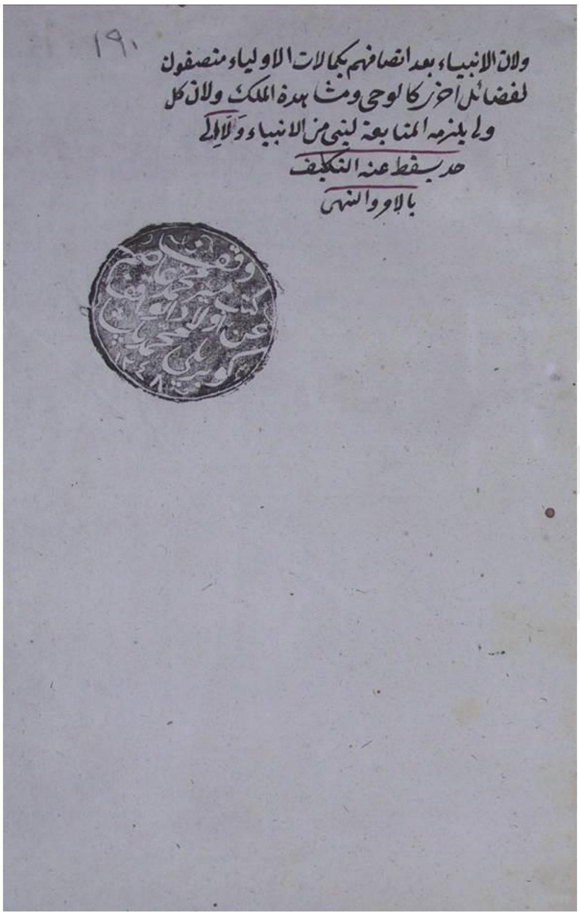
(ش) Nüshasına ait Başlık Sayfasının Örneği



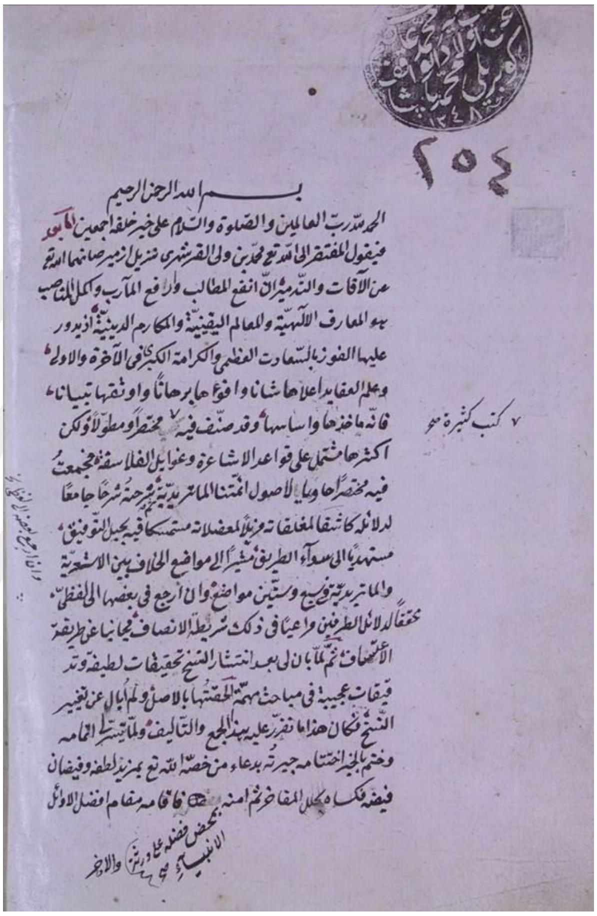
(ش) Nüshasına ait son Sayfasının Örneği



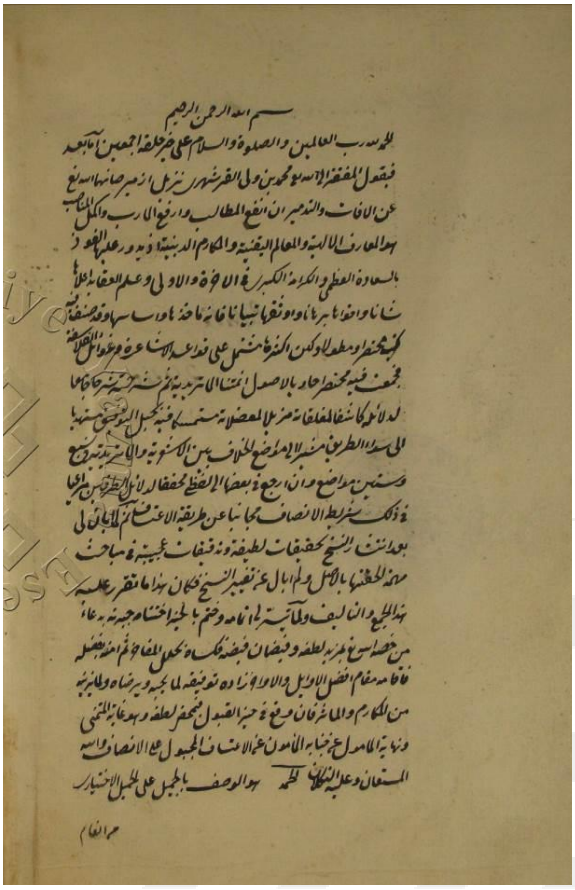
(ع) Nüshasına ait son Sayfasının Örneği



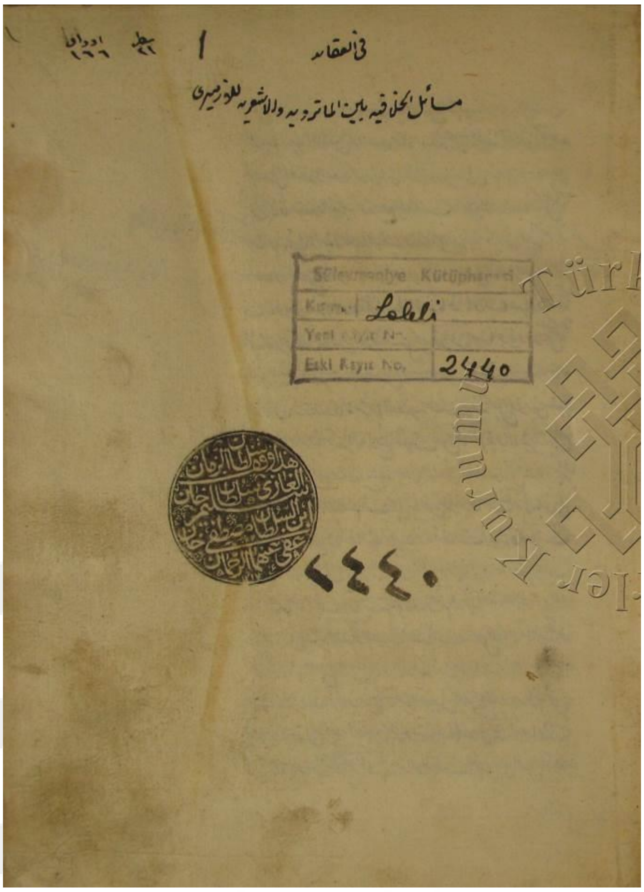
(ع) Nüshasına Ait İlk Sayfasının Örneği



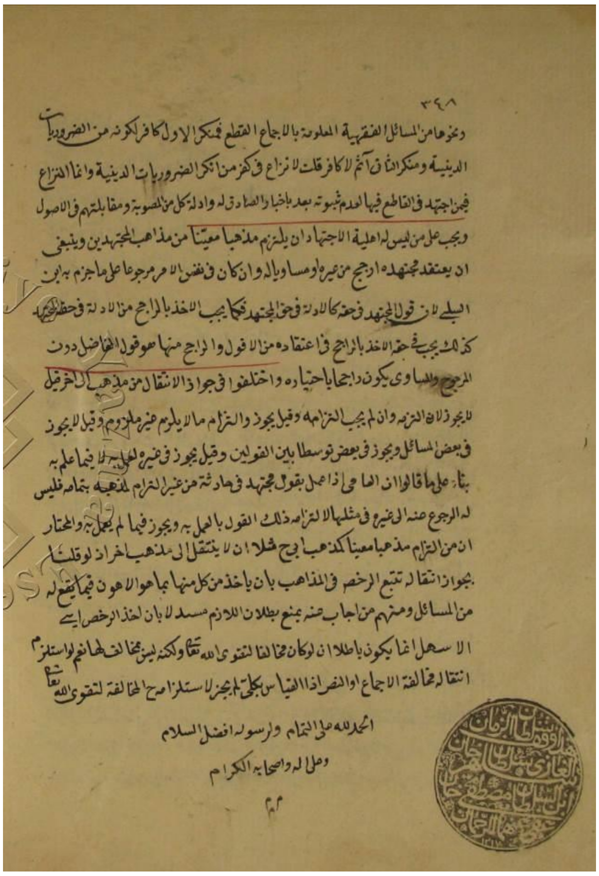
(ل) Nüshasına ait İlk Sayfasının Örneği



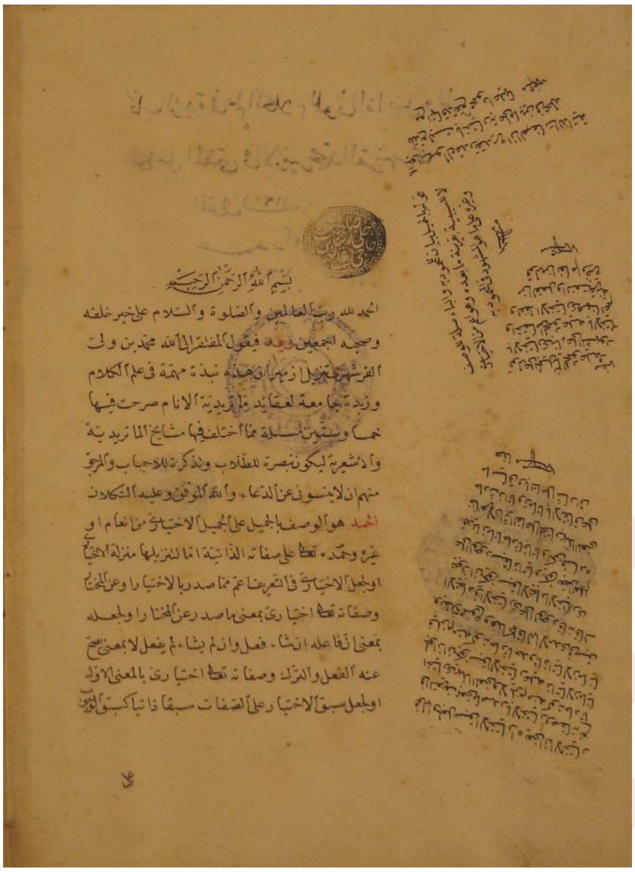
(ل) Nüshasına Ait Başlık Sayfasının Örneği



(ل) Nüshasına ait son Sayfasının Örneği



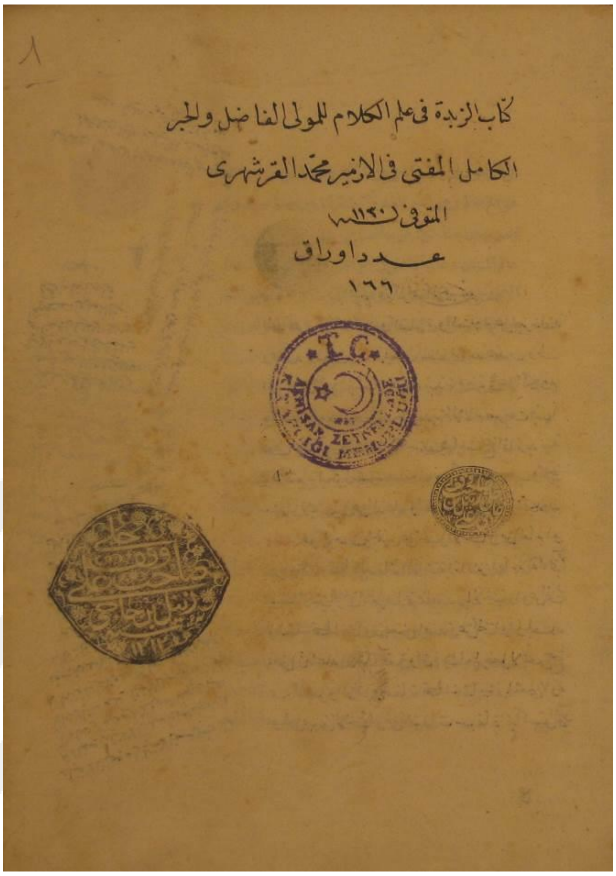
(م) Nüshasına ait İlk Sayfasının Örneği



بسم الله الرحمن الرحيم

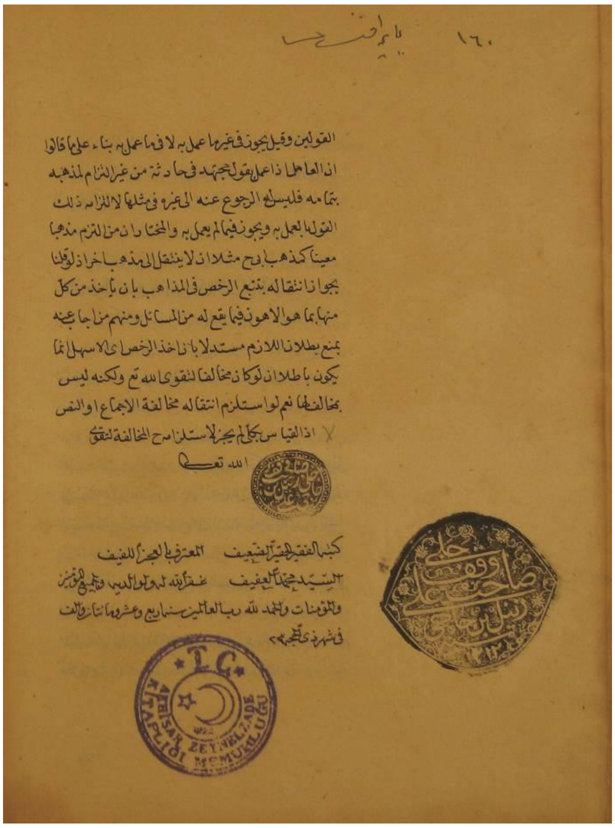
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه
وصحبه اجمعين وبعد فيقول المفتقر الى الله محمد بن ولى
القرشهري نزيل ازمير ان هذه نبذة مهمة في علم الكلام
وزبدة جامعة لعقايد ماتريدية الانام صرحت فيها
خمسا وستين مسئلة مما اختلف فيها مشايخ الماتريدية
والاشعرية ليكون تبصرة للطلاب وتذكرة للاحباب والمرجو
منهم ان لا ينسوني عن الدعاء والله الموفق وعليه التكلان
الحمد هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري من انعام او
غيره وحمده تعالى على صفاته الذاتية اما لتنزيلها منزلة الاختياري
او لجعل الاختياري في التعريف اعم مما صدر بالاختيار وعن المختار
وصفاته تعالى اختيارية بمعنى ما صدر عن المختار ولجعله
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صح
عنه الفعل والترك وصفاته تعالى اختيارية بالمعنى الاول
او لجعل سبق الاختيار على الصفات سبقا ذاتيا كسبق الوجود

(م) Nüshasına Ait Başlık Sayfasının Örneği



كتاب الزبدة في علم الكلام للمولى الفاضل والحبر
الكامل المفتي في الازمير محمد القرشهري
المتوفى ١٢٠٠
عدد اوراق
١٦٦

(م) Nüshasına ait son Sayfasının Örneği



١٦٠

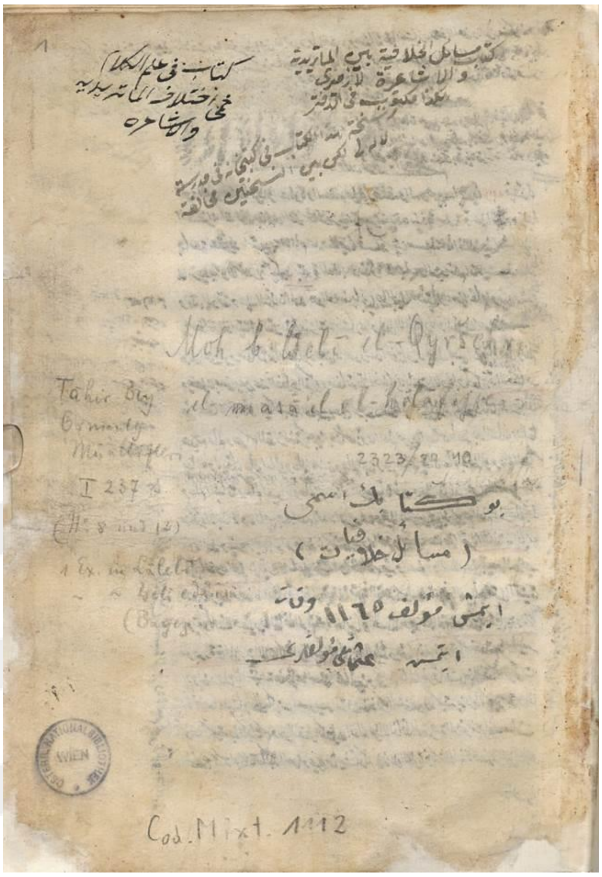
القولين وقيل يجوز في غيرها عمل به لا فيما عمل به بناء على ما قالوا
ان العامي اذا عمل بقول مجتهد في حادثة من غير التزام لمذهبه
بتمامه فليس له الرجوع عنه الى غيره في مثلها لالتزامه ذلك
القول بالعمل به ويجوز فيما لم يعمل به والمختار ان من التزم مذهبا
معينا كمذهب ابي ح مثلا ان لا ينتقل الى مذهب اخر اذ لو قلنا
بجواز انتقاله بتتبع الرخص في المذاهب بان يأخذ من كل
منها بما هو الاهون فيما يقع له من المسائل ومنهم من اجاب عنه
بمنع بطلان اللازم مستدلا بان اخذ الرخص الى الاسهل انما
يكون باطلا ان لو كان مخالفا لتقوى الله تع ولكنه ليس
بمخالفها نعم لو استلزم انتقاله مخالفة الاجماع او النص
او القياس الجلي لم يجز لاستلزامه المخالفة لتقوى
الله تعالى

كتبه الفقير الحقير الضعيف المعترف بالعجز للضعيف
السيد محمد العفيف غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين
والمؤمنات والحمد لله رب العالمين سنة اربع وعشرين ومائتين والف
في شهر ذي الحجة

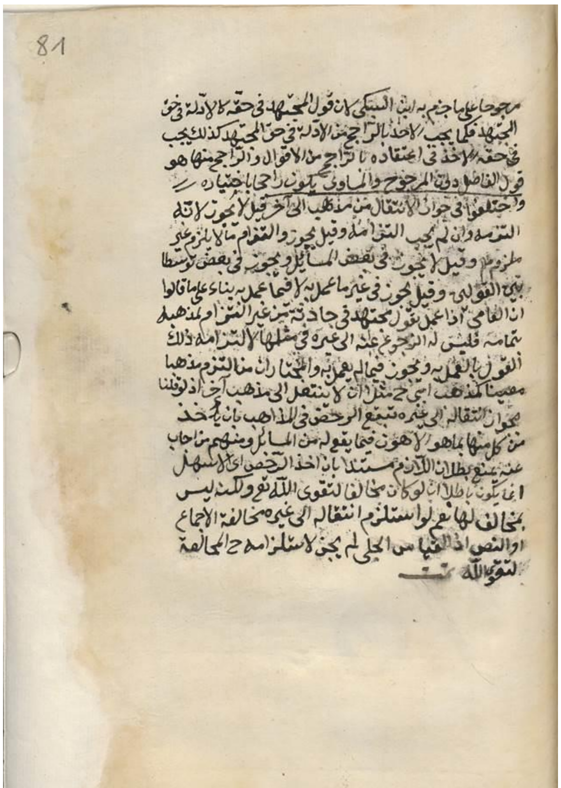
(ن) Nüshasına ait İlk Sayfasının Örneği



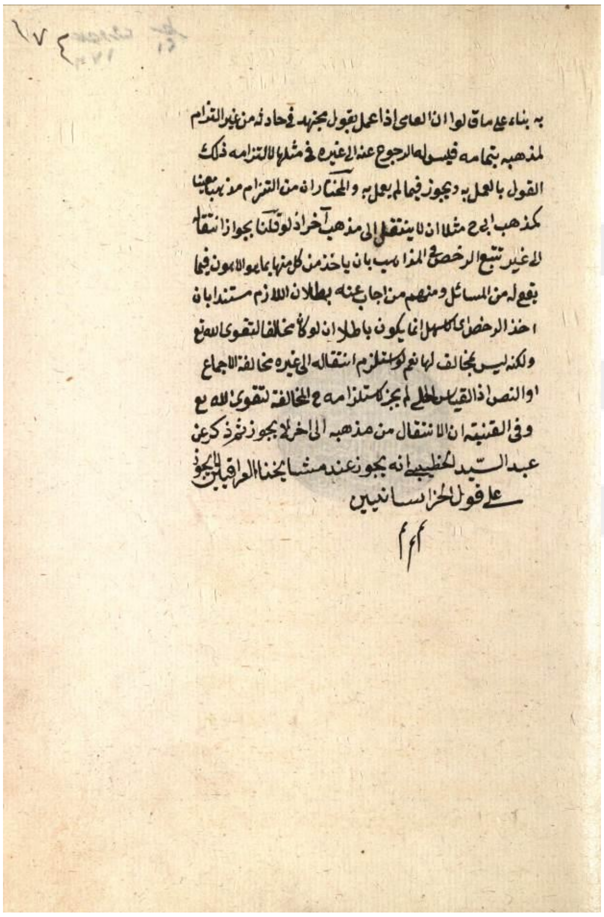
(ن) Nüshasına Ait Başlık Sayfasının Örneği



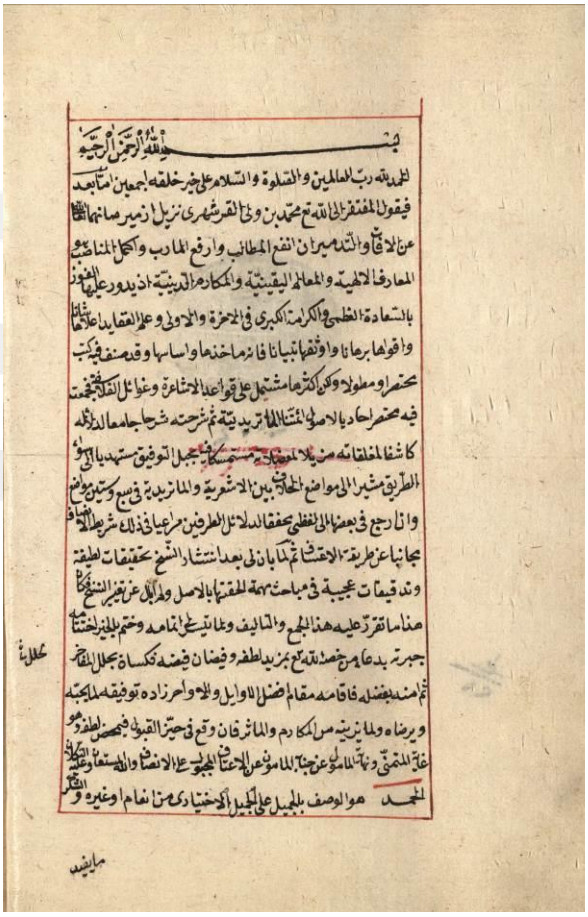
(ن) Nüshasına ait son Sayfasının Örneği



(و) Nüshasına ait son Sayfasının Örneği

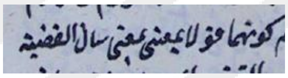
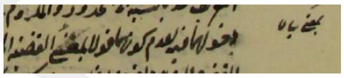
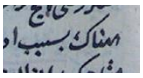
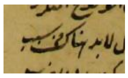
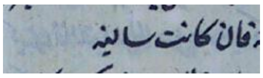


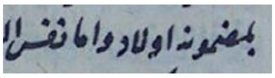
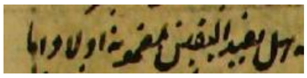
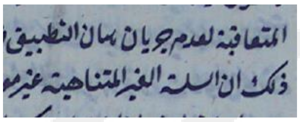
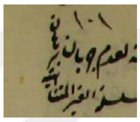
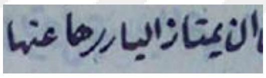
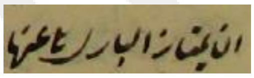
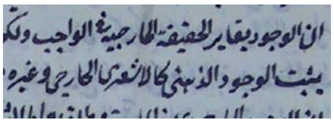
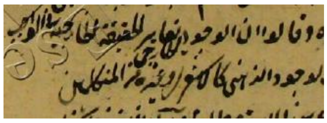
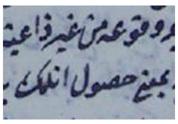
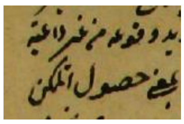
(و) Nüshasına Ait İlk Sayfasının Örneği

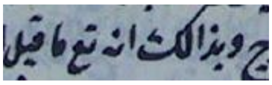
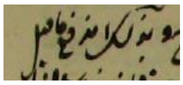
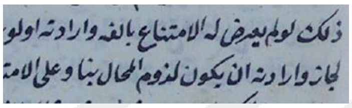
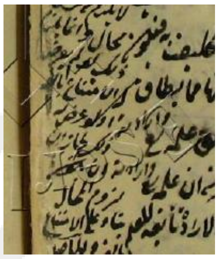


Tablo 1

(ع) ve (ل) Nüshaları Arasındaki Farklılıklara Dair Örnekler ve “ل” Nüshasının “ع” Nüshasının Aslı oluşu

Açıklama	Nüshasının Görseli(ع)	Nüshasının Görseli(ل)	Sayı
Metindeki “كونهما بمعنى القضية” İbaresi Hâşiyede açıklama anlamında “بمعنى بيان” olarak şerh edilmiş, “ع” nüshasının müstensihi ise bu ibareyi tashih sanıp metne dahil etmiştir.			1
“ع” nüshasının müstensihi “هناك من سبب” ibaresindeki “من” kelimesini “ك” harfinin alameti “ن” harfini ise “ب” harfi sanmıştır.			2
“ل” Nüshasında bir yerde müstensihin hattı yırtılmış, ibare anlaşılamadığı için “ع” nüshasında da yeri boş kalmıştır.			3

“بمضمونه أو لا وأما” İbaresinde “ع” nüshasının müstensihi “و” harfini “د” harfi sanıp ibareyi şu şekilde yazmıştır: “ بمضمونه أولاد وأما”			4
“ع” nüshasının müstensihi “لعدم جريان برهان” ibaresini “لعدم جريان هان” şeklinde yanlış olarak yazmıştır.			5
“ع” nüshasının müstensihi “ أن يمتاز الباري تعالى عنها” ibaresini “ أن يمتاز الباري ها عنها” şeklinde yanlış olarak yazmıştır.			6
“ع” nüshasının müstensihi “ وقالوا إن الوجود ... الخارجي كالأشعري وغيره” ibaresini “كالأشعري الخارجي وغيره” şeklinde yanlış olarak yazmıştır.			7
“ع” nüshasının müstensihi “بمعنى حصول الممكن” ibaresini “اتلمكن” şeklinde yanlış olarak yazmıştır.			8

“ع” nüshasının müstensihi “وبذلك اندفع ما قيل” ibaresini “وبذالك إنه تع ما قبل” şeklinde yanlış olarak yazmıştır.			9
“ع” nüshasının müstensihi tashih zannederek “ل” nüshasının metin kısmına ait bir satırın sonunda bulunan “وإرادته” kelimesini yanlışlıkla metnin tashih kısmına dâhil etmiştir.			10

3.9. El Yazması Nüshaların Tahlili

Tablo 2

Kısaltmalarla İlgili Rumuzların Açıklanması

Açıklama	Rumuz	Sayı
Bu cümle, bir önceki cümlenin içeriğinde mevcuttur. Örneğin (2\M) rumuzlu cümle, (2) rumuzlu cümlenin içeriğinde mevcuttur.	M	1
Cümlede eksiklik değil değişiklik bulunmaktadır.	D	2
Cümle el yazması nüshada mevcuttur.	+	3
Cümle el yazması nüshada eksiktir.	−	4
Bu cümlenin durumu bir önceki cümlenin durumu gibidir, zira onun içeriğinde mevcuttur.	=	5

Tablo 3

Önemli eksiklikler

م	ن	ش	ع	و	ل	ب	Eksik cümleler	Sayı
Birinci Bölüm								
−	−	−	+	+	+	+	صانهما الله تعالى عن الآفات والتدمير	1
D	D	+	+	+	+	+	إن أنفع المطالب ... والله المستعان وعليه التكلان	2
=	=	−	+	+	+	+	ثم لما بان لي بعد انتشار النسخ ... هذا الجمع والتأليف	2\M
=	=	+	−	−	−	−	لأنه كالعلة الغائية لمثل هذا الجمع ... مستديمة بطوله	2\M
D	D	+	+	+	+	+	والشكر ما يفيد تعظيم المنعم ... أجيب بأن ذلك	3

=	=	D	+	+	+	D	فإن قيل إن الحمد إذا خص بالاختياري … أجيب بأن ذلك	3\M
–	–	+	–	–	–	–	وإن لم يكن اختيارية بالمعنى الأول	4
+	+	+	–	–	–	+	كسبق الوجوب على الوجود	5
D	D	D	+	+	+	D	حدوث الصفات يكونها اختيارية	6
–	–	–	+	+	+	–	والمشهور أن لامه للاستغراق … الاستغراق في مقام الحمد	7
–	–	+	+	+	+	+	لله علم لذات الواجب … فيهم علماً ضرورياً لذاته	8
+	+	–	–	–	–	–	أيضاً إذا أريد بيان نوعه	9
+	+	+	–	–	–	+	على القول الثاني	10
–	–	+	+	+	+	+	لا يقال إن من شرط الجمع المذكور … على حاشية البيضاوي	11
–	–	+	–	–	–	–	لمولانا عصام الدين	12
–	–	–	+	+	+	+	فإن قيل قد تقرر في محله أن استغراق… يستلزم الحكم على الأشخاص	13
=	=	=	+	–	–	+	في نحو جاءني الرجل مثلاً	13\M
=	=	=	+	+	+	–	ولا يضر استغراقه خروج واحد أو اثنين من الحكم لأنهما ليسا من أفراده	13\M
=	=	=	+	–	–	+	إن العالم اسم للأجناس لا للأشخاص فيكون	13\M
İkinci Bölüm								
–	–	+	–	–	–	–	مثل عمرو	14
+	+	–	+	+	+	+	مثل أن يصير زيد عمراً	15
D	D	+	D	D	D	D	بين الشيئين ضروري	16
–	+	+	+	+	+	+	وإن عدم أحدهما فقط فلا اتحاد	17
–	–	–	+	+	+	+	فإن قيل يجوز أن يبقى ذاتاهما … في محل واحد وإنه محال	18
+	+	+	–	+	+	+	وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة أخرى	19
+	+	–	–	–	–	–	أما الأول فلما ذكرناه	20
–	–	–	+	+	+	+	فإن قيل لا نسلم أنه لا يحصل من المركب … جزءاً منها غير مسموعة	21

D	D	D	+	+	+	+	فقالوا إن الله تعالى جوهر قائم بذاته ... من ذلك المعدود الثلاث	22
D	D	D	+	+	+	+	وهو المراد بقوله تعالى ... مضاف إلى ثلاثة	23
=	=	=	−	+	+	+	والثاني قول طائفة أخرى منهم وهذه جهالة عظيمة منهم	23\M
=	=	=	+	+	+	−	وصرحوا أيضاً في بحث الصفات حين قال ... فلا نستحق التكفير	23\M
=	=	=	+	+	+	−	وقد عبروا عنها بالأب والابن وروح القدس	23\M
−	−	−	+	+	+	−	وقال بعض المتصوفة إن الموجود الظاهر ... ولا يخفى بطلانه	24
Üçüncü Bölüm								
+	+	−	−	−	−	−	وقد ذكرناه في المقدمة	25
+	+	−	−	−	−	−	أي لا بإيجاب ولا بتحريم ولا بتحسين ولا بتقبيح	26
+	+	D	D	D	D	D	فهو من أهل النار	27
−	−	+	+	+	+	+	وحكموا أنه من أهل النار	28
D	D	−	+	+	+	D	حين رأى كوكباً وقال هذا ربي إلى آخر القصة	29
−	+	+	+	+	+	+	فإن إيجابه أمر غائب عنا ... يضاف الأحكام الشرعية إليها دفعاً للحرج	30
−	−	+	+	+	+	+	الثاني أن حسن العدل وقبح الظلم ... قبل الشرع ووجود غيره لا يضر	31
=	=	−	+	+	+	−	وإلا لزم الترجيح بلا مرجح	31\M
=	=	−	+	+	+	+	لاستحالة وقوعه لكنه قد يغلط ويظن أنه جزم بإيثاره عند وقوع المفروض	31\M
=	=	+	−	−	−	−	نفس الوجوب والثبوت أي	31\M
=	=	+	−	−	−	−	مثل كونه أوفق لنظام العالم	31\M
−	−	D	+	+	+	+	وتبعه بعض الماتريدية	32
−	−	−	−	−	−	+	من مشايخ بخارى	33
D	D	+	+	+	+	+	لمعرفته له كما قاله أكثر الماتريدية	34
−	−	+	+	+	+	+	على الأصح	35
−	−	−	+	+	+	+	وهذا القول منهم إفراط وتجاوز عن الحد	36

D	D	+	+	+	+	+	لأنه يجوز أن يكون المراد بالتعذيب ... المراد بالرسول هو العقل لأنه	37
=	=	+	−	−	−	+	وقطع نسلهم بالكلية	37\M

Dördüncü Bölüm

(“ل” Nüshasındaki düzensizlik bu kısmın başından itibaren başlar.)

+	+	−	−	+	−	+	خالياً عن الشكوك	38
+	+	+	−	+	−	+	بحيث لا يتراخى الثاني عن الأولى	39
+	+	−	−	−	−	−	سواء كان الذنب	40
+	+	+	D	+	D	+	نفي الصانع القادر المختار	41
+	+	−	−	+	−	+	على ما رآه الفلاسفة	42
+	+	−	−	−	−	−	وإنما ذكر المختار بعد القادر احترازاً ... الإيجاب بالذات دون الثاني	43
−	−	D	−	+	−	+	كما نقل عن الحكماء وقد تقدم بحثه	44
+	+	−	−	−	−	−	فإنه كفر عند أكثر المتكلمين وإن أوله بعض المتأخرين على ما ذكرناه في بحث العلم	45
+	+	−	+	+	+	+	كعبدة الأصنام والكواكب	46
+	+	D	+	+	+	+	كالقائلين بأن النور فاعل الخير ... أثبتوا الأقدار والتمكين من الله تعالى	47
+	+	=	D	+	D	+	فاختلفوا في تكفيرهم فذهب قدماء أهل السنة ... لا يستحقون التكفير	47\M
+	+	D	+	+	+	+	وكونه تعالى عالماً قادراً مريداً ... كإنكار حرمة التختم بالذهب للرجل	48
+	+	=	−	−	−	−	حياً وكإنكار شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله	48\M
+	+	=	−	−	−	−	والصوم والزكاة والحج وحرمة الخمر والخنزير والقتل العمد والدم	48\M
−	−	+	+	+	+	+	وأما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة أو بحكم الجهل فلا يكفر	49
−	−	+	−	−	−	−	وإن كان المشار إليه حراماً لعينه على ما صرح به فخر الدين قاضيخان	50
+	+	−	+	+	+	+	واختلفوا في تكفير من قال إنه تعالى عالم ... مع الاعتراف بوجوده	51

+	+	=	−	−	−	−	مريد لا بإرادته والأكثرون على ... أهل السنة فلم يعلم منه ضرورة	51\M
+	+	=	−	−	−	−	مريد متكلم ونحوها بل نفى كفره الطبري وغيره وقيل لا يكفر	51\M
−	−	+	+	+	+	+	وكذا خلف أهل البدع الغير المؤدية بدعته إلى الكفر	52
+	+	+	D	+	D	+	عن الصلاة خلف المبتدع	53
+	+	−	−	+	−	+	ولا كلام فيه	54
−	−	+	−	−	−	−	لا على عدم الجواز	55
+	+	D	D	+	D	+	إذا ماتا على الإيمان أي من غير ما علم منه ما يوجب كفره بشيء مما ذكر	56
+	+	+	−	+	−	−	وللإجماع عليه	57
"ع" Nüshası burada biter ve müstensih "ل" nüshasında değişiklik yaparak birçok yanlışa sebep olur.								
+	+	−	×	+	+	+	وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين ... الإرهاصات في المعونة أو في الكرامة	58
+	+	+	×	D	+	D	كرامتهم بأن صدور مثل هذه الخوارق ... والتابعين ومن بعدهم للصالحين	59
+	+	−	×	+	+	+	قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله	59\M
+	+	−	×	+	+	+	وللبثهم في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب	59\M
+	+	−	×	+	+	+	وإتيانه بعرش بلقيس	59\M
+	+	D	×	+	+	+	معصومون بخلاف الولي فإنه غير مأمون عن سوء العاقبة العياذ بالله تعالى	60
−	−	+	×	−	−	−	والمتبوع أفضل	61
+	+	−	×	+	+	+	بالأوامر والنواهي	62
Nüshası burada biter (ب)								
+	+	−	×	+	+	×	ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر	63
+	+	+	×	+	−	×	ولما ماتت	64
+	+	−	×	+	−	×	أم كلثوم	65
+	+	D	×	+	+	×	المرتضى رضي الله عنه أي ... أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام	66

−	−	+	×	+	−	×	والظن كاف في أمثال هذه المقامات	67
+	+	D	×	+	+	×	فأجمعوا على ذلك وتابعه علي ... وأولاهم بالخلافة فكان إجماعاً أيضاً	68
+	+	D	×	+	+	×	فجزم بعض الحفاظ بأن خلافة أبي بكر ... لم يبلغ ثلاثين سنة	69
+	+	−	×	+	+	×	«الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً من بعدي» الحديث إلى غير ذلك	70
+	+	D	×	+	+	×	ورجح المحققون اللعن	71
+	+	D	×	+	+	×	من حديث هذه الثلاثة	72
−	−	−	×	+	−	×	وقالوا أيضاً إن أزواج النبي عليه السلام ... وجويرية ورملة وسودة	73
−	−	+	×	−	−	×	المجتهد فيها أعني المسائل	74
+	+	D	×	+	+	×	والقاضي والمعتزلة ثم اختلفوا فيه ... وقال بعضهم لا يشترط ذلك	75
+	+	D	×	+	+	×	ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم إن المجتهد ... مأجوراً بالعمل بمقتضى ظنه	76
+	+	D	×	+	+	×	ثم اختلفوا فيه أيضاً فقال جمهورهم إن المخطئ ... ومقابلتهم في الأصول	77
+	+	=	×	−	+	×	واحد بالاتفاق أيضاً لكون الحق فيها	77\M
+	+	D	×	+	+	×	من مذاهب المجتهدين وينبغي	78
+	+	D	×	+	+	×	وإن كان في نفس الأمر مرجوعاً على ما جزم به ابن السبكي	79
+	+	D	×	+	+	×	من الأقوال والراجح منها هو قول الفاضل ... الخراسانيين تم تم	80
−	−	=	×	+	−	×	وفي القنية أن الانتقال من مذهبه إلى آخر لا يجوز ... الخراسانيين تم تم	80\M

3.9.1. Nüshaların Eksiklik Tablosu Çıkarılırken Takip Edilen Metod

-"ب" ve "ع" nüshalarından herbirinin sonu eksiktir, dolayısıyla önemli eksikliklerin dökümünü çıkarılırken bu hususun akılda tutulması gerekmektedir.

-Müstensih “ل” nüshasının sonunda bir takım değişiklikler yaparak nüshada çok sayıda tahrifata yol açmış; bu da son kısmın araştırmasının dakik olmamasına sebep olmuştur. Bu yüzden son kısmı, önemli eksiklikler nazariyesinin tatbikinden istisna etmek gerekir.

-“ع” nüshasının ilk sekiz varakında tashihler bulunmaktadır. Bu durum ise, tashih ve karşılaştırmanın bu kısımda noktalanıp kitabın sonuna kadar da yapılmadığını göstermektedir. Dolayısıyla “ع” nüshasının bu kısmı ikinci ve üçüncü kısımdan bağımsız olarak ele alınmalıdır.

-Nüshada eksik olan cümleler sayılırken, değişikliğe uğramış cümleler bu sayıya dâhil edilmez.

3.9.2. Araştırması Tamamlanmış Olan Nüshaların Tabloları

(ب) Nüshası:

ب+م	ب+ن	ب+ش	ب+ع	ب+و	ب+ل	Karşılaştırılan nüshalar
11	11	13	16	19	10	Ortak eksikliklerin sayısı
15	15	13	4	7	6	ب Araştırması yapılmış nüshasındaki eksikliklerin sayısı
20	18	17	9	6	6	Karşılaştırılan nüshalarda bulunan eksikliklerin sayısı
Yok	Yok	Yok	Yok	Yok	Yok	İki nüsha arasında bağlantı

(ل) Nüshası (son kısım hariç):

ل+م	ل+ن	ل+ش	ل+ع	ل+و	ل+ب	Karşılaştırılan nüshalar
8	8	7	8	16	10	Ortak eksikliklerin sayısı
8	8	9	0	0	6	ل Araştırması yapılmış nüshasındaki eksikliklerin sayısı
18	16	13	2	0	6	Karşılaştırılan nüshalarda bulunan eksikliklerin sayısı

Yok	Yok	Yok	(ل) nüshası, (ع) nüshasının aslı.	Birbirine uygun	Yok	İki nüsha arasında bağlantı

(و) Nüshası:

و+م	و+ن	و+ش	و+ع	و+ل	و+ب	Karşılaştırılan nüshalar
10	10	12	17	16	19	Ortak eksikliklerin sayısı
15	15	13	0	0	6	Araştırması yapılmış “و” nüshasındaki eksikliklerin sayısı
21	19	18	8	0	7	Karşılaştırılan nüshalarda bulunan eksikliklerin sayısı
Yok	Yok	Yok	(و) nüshası, (ع) nüshasının aslı.	Birbirine uygun	Yok	İki nüsha arasında bağlantı

(ش)Nüshası:

ش+م	ش+ن	ش+ع	ش+و	ش+ل	ش+ب	Karşılaştırılan nüshalar
13	13	12	12	7	13	Ortak eksikliklerin sayısı
17	17	10	18	13	17	Araştırması yapılmış (ش) nüshasındaki eksikliklerin sayısı
17	15	13	13	9	13	Karşılaştırılan nüshalarda bulunan eksikliklerin sayısı
Yok	Yok	Yok	Yok	Yok	Yok	İki nüsha arasında bağlantı

(ن) Nüshası:

ن+م	ن+ش	ن+ع	ن+و	ن+ل	ن+ب	Karşılaştırılan nüshalar
29	13	7	10	8	11	Ortak eksikliklerin sayısı
0	15	12	19	16	18	Araştırması yapılmış (ن) nüshasındaki eksikliklerin sayısı

2	17	18	15	8	15	Karşılaştırılan nüshalarda bulunan eksikliklerin sayısı
“ن” nüshası, “م” nüshasının aslı.	Yok	Yok	Yok	Yok	Yok	İki nüsha arasında bağlantı

(م) nüshası:

م+ن	م+ش	م+ع	م+و	م+ل	م+ب	Karşılaştırılan nüshalar
29	13	7	10	8	11	Ortak eksikliklerin sayısı
2	17	14	21	18	20	Araştırması yapılmış (م) nüshasındaki eksikliklerin sayısı
0	17	18	15	8	15	Karşılaştırılan nüshalarda bulunan eksikliklerin sayısı
(م) nüshası, (ن) nüshasının fer’idir	Yok	Yok	Yok	Yok	Yok	İki nüsha arasında bağlantı

(ع) **Nüshası** (birinci kısım hariç):

ع+م	ع+ن	ع+ش	ع+و	ع+ل	ع+ب	Karşılaştırılan nüshalar
7	7	12	17	8	16	Ortak eksikliklerin sayısı
18	18	13	8	2	9	(ع) Araştırması yapılmış nüshasındaki eksikliklerin sayısı
14	12	10	0	0	4	Karşılaştırılan nüshalarda bulunan eksikliklerin sayısı
Yok	Yok	Yok	(ع) nüshası, (و) nüshasının fer’idir	(ع) nüshası, (ل) nüshasının fer’idir	Yok	İki nüsha arasında bağlantı

3.9.3. El yazma nüshaları edisyon kritik açısından inceledikten sonra elde edilen sonuçlar:

- (ل) ve (و) Nüshaları aynı ailedendir.

- (ع) Nüshası, (ل) ve (و) nüshalarından türemiştir.

- (ب) ve (ش) nüshalarının geri kalan nüshalarla ilişkisi bulunmamaktadır.

El yazması “İbrazeler”in inceledikten sonra elde edilen sonuçlar:

- (ن) ve (م) nüshaları kitaba yapılan ilk “İbraze”dir

- (ش) nüshası kitabın ikinci “İbrazesi”dir

- (ب), (ع), (ل), (و) nüshaları kitabın Üçüncü Açıklamasidir ki esas alınan da budur.

-(ع) nüshası tamamı (ل) nüshasından istinsah edilmiş olup, içinde çok sayıda yanlış ve tahrifat barındırmaktadır.

-Her ne kadar (ل) ve (و) nüshaları aynı aileden kabul edilse de birinde mevcut olan bir ibare diğerinde mevcut olmayabilmektedir. Bu ise iki nüshadan birbirinin diğerinden istinsah edildiğini değil de aynı aileden olmakla birlikte aynı ya da iki farklı asıldan istinsah edildiklerini gösterir ki tercih edilen görüş de budur.

- (و) nüshasında oransal olarak az sayı da da olsa bazı tahrifler göze çarpmaktadır, aynı şey (ل) nüshası için de geçerlidir fakat bu nüshadaki tahrifler daha az olup, iki nüshada da müşterek olan tahrif sayısı üçtür. Bu ise her iki nüshanın farklı asıllardan bu farklı asılların da bir asıldan istinsah edildiği kanısını kuvvetlendirmektedir.

- (ب) nüshasında önemli eklentiler göze çarpmaktadır, bu eklentilerin en önemlisi ise (ل) ve (و) nüshalarında sahibi mübhem olan “görüşlerin” bu nüshada kime ait olduklarının açıklanmasıdır. (على ما صرح به الحافظ ابن الحجر وغيره) ve (على ما قاله في «شفاء» شرح الجوهرة» وفي العياض"كذلك أن السلام) buna örnek olarak verilebilir. Zamirlerin nereye râci

olduklarını açıklamak da yine bu önemli eklentilerdendir. Örneğin (ل) nüshasında (منه) şeklinde olan lafız bu nüshada (من الشكل الأول) şeklinde açıklanır.

- (ب) nüshasında nereyse hiç tahrifat yoktur.

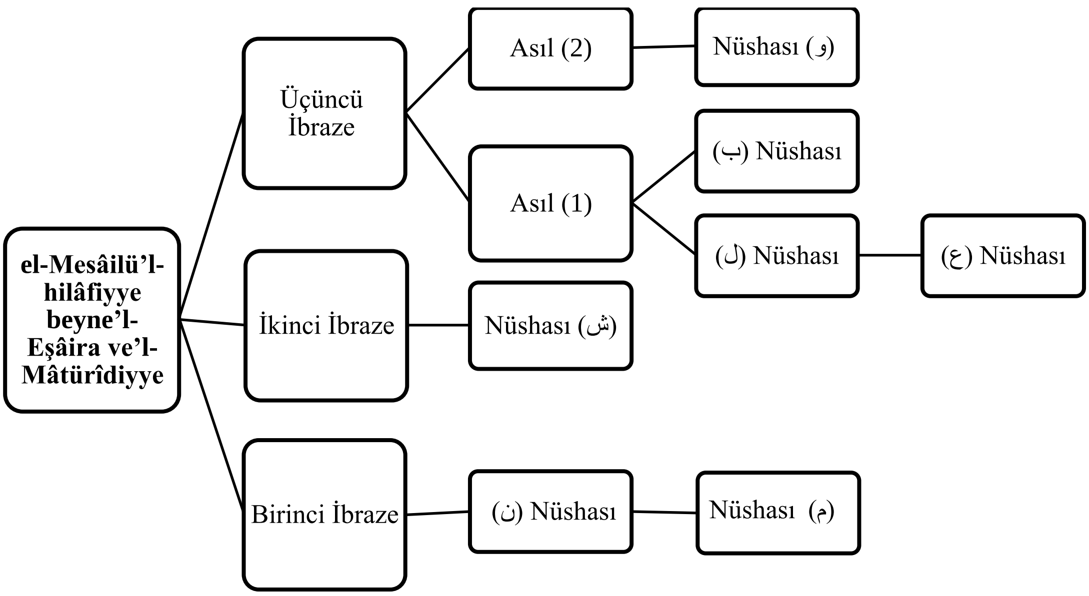
- (ب) ve (ل) nüshalarının haşiyelerinde bir takım tashihler bulunur, fakat bu tashihleri (ع) ve (و) nüshalarında metnin içinde görmekteyiz.

-(ب) nüshasının sonu eksik olduğu gibi (ع) nüshasının da aynı kısmı eksiktir. (ل) Nüshasının da sonu eksiktir, fakat bu nüshanın onlardan farkı, başka bir müstensih tarafından tamamlanmış olmasıdır. (و) Nüshasında ise herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır.

- (ب) ve (ل) nüshaları, haşiyelerinde bulunan ta'likler açısından büyük oranda aynıdır. Kendi aralarında aynı olan (ن، م، ش) nüshalarının haşiyelerinde bulunan ta'liklerin ise (ب) ve (ل) nüshalarında metne dâhil oldukları görülmektedir.

3.10. Nüshalar Şeceresi ve Asıl Nüshanın Seçimi

3.10.1. Nüsha Şeceresi



3.10.2. Asıl Nüshanın ve Karşılaştırılan Nüshaların Belirlenmesi

- (ن ،م ،ش) Nüshaları kitap için esas alınamayacak ibrazelerdir.

- Esas alınabilecek en güvenilir ve tam İbraze nüshası, (ب) nüshasıdır, fakat sonu eksiktir.

- Esas alınabilecek nüshalar arasında ikinci sırada (ل) nüshası gelmektedir. Bu nüshanın son kısmı eksik olmasa da farklı bir müstensih tarafından tamamlanmıştır ve söz konusu kısımda çok sayıda tahrif ve yanlışlık bulunmaktadır.

- (ع) nüshası tamamı (ل) nüshasından istinsah edilmiş olup, içinde çok sayıda yanlış ve tahrifat barındırmaktadır. Dolayısıyla karşılaştırma için (ن) ،(م) ،(ع) ،(ش) nüshaları değil, (و) ،(ل) ،(ب) nüshaları esas alınmalıdır. Karşılaştırma için son kısmı hariç asıl nüsha (ب) nüshası olmalı, son kısım için ise (و) nüshası esas alınmalıdır. Ayrıca metinde asıl nüsha harici bir nüshaya ihtiyaç duyulursa, son kısmı hariç olmak kaydıyla (ل) nüshasına öncelik verilmelidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: TAHKİKLİ METİN

متنُ العقيدةِ الإزميريَّةِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد أفضل الرسل والأنبياء وآله وأصحابه أجمعين.

وبعد:

فهذه زبدة ما استفدته من فوائد الأولين، وجملة ما استنبطته من قواعد السلف الصالحين، وخلاصة ما عليه عقائد أهل السنة [والجماعة][1] من المسلمين، جمعتها تذكرةً للطلاب وتبصرةً لأولي الألباب، ورتبتها على مقدمة ومقصد.

[المقدمة]

أما المقدمة ففيما يجب تقديمه كحده وموضوعه وغايته وكمباحث العلم والنظر وما يتعلق بهما.

[علم الكلام: حده وموضوعه وفائدته]

الكلام: علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها.

وموضوعه: هو المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة لها.

وقيل: ذات الله تعالى، ورد بوقوع البحث في الكلام عن أحوال الجواهر والأعراض لا من حيث استنادها إليه تعالى، وبلزوم كونه بديهياً أو مبيناً في علم آخر، وكلاهما باطلان.

وقيل: هو الموجود من حيث هو، ورد بأنه قد يبحث فيه عن أحوال المعدوم والحال وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج.

وفائدته: الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم.

[تعريف العقائد والعلم والنظر]

العقائد: ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل.

العلم: صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به.

وقيل: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، وقيل: بين المعاني فيخرج منه إدراك الحواس.

[1] (والجماعة): ليس في (ب).

وقيد بعضهم المعاني بالكلية لإخراج إدراك الجزئية تخصيصاً للعلم بالكلي والمعرفة بالجزئي، ونقض بالعلوم العادية لاحتمالها النقيض.

وأجيب بأن احتمالها للنقيض بمعنى أنه لو فرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته لا احتمال متعلق التمييز له، والمراد هو الثاني.

وقيل: حصول صورة الشيء في العقل.

النظر: ملاحظة المعلوم لتحصيل المجهول.

وقيل: مجموع الحركتين.

وهو ينقسم إلى: صحيح وفاسد باعتبار مادته وصورته.

والصحيح يفيد العلم بطريق العادة بلا حاجة إلى معلم بشرط العقل وعدم ضده وكونه واقعاً فيما يوصل إلى المطلوب من جهة دلالته على المدلول.

[في التصور والتصديق]

العلم إن كان حكماً فتصديق وإلا فتصور.

والبعض من كل منهما نظري والآخر ضروري، وإلا فإما أن يكون الكل نظرياً فيلزم الدور أو التسلسل وهما باطلان، أو بديهياً فيلزم ألا يحتاج في شيء إلى نظر واللازم باطل.

فالتصور الضروري: ما لا يطلب بتصور آخر، والنظري بخلافه.

والتصديق الضروري: ما لا يطلب بدليل، والبديهي يرادفه، والنظري بخلافه، والكسبي يرادفه.

وللنظري من كل منهما طريق يوصل إليه.

[في المعرّف: الحد والرسم]

فالموصل إلى التصور يسمى معرِّفاً، وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري.

فإن كان المطلوب به[2] تصور الحقيقة الكلية للموجود الخارجي يسمى حقيقياً، وإن كان تصور مفهوم كلي يسمى اسمياً، وهو بعد العلم بالوجود ينقلب حقيقياً.

---

[2] (به): ليس في (و).

وكل منهما ينقسم إلى حد ورسم.

والكل لا يطلب بالبرهان لا للمحدود لاستلزامه تحصيل الحاصل والدور، ولا لنفسه أيضاً للدور، بخلاف التصديق لأن الدليل فيه ليس على تصور النسبة بل على حصول ثبوتها أو نفيها فلا دور.

ولذا قالوا: الحد لا يمنع[3] ولكن يعارض بمثله، وينقض لخلل في الصورة أو في المادة بخلاف اللفظي.

[في الدليل والبرهان]

والموصل إلى التصديق يسمى دليلاً، وهو إما عقلي محض أو نقلي محض وهو محال أو مركب منهما.

فالأول عند الأصوليين: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقيل: إلى العلم بمطلوب خبري، وعند المنطقيين: قولان فصاعداً يكون عنه قول آخر، وقيل: قولان فصاعداً استلزم لذاته قولاً آخر.

وعلى القولين لا بد فيه من مستلزم للمحمول ثابت للموضوع ومن مقدمتين أيضاً تنبئ إحداهما عن الاستلزام والأخرى عن الثبوت، فإن كانتا قطعيتين فبرهان، وإلا فأمارة.

والعمدة هو البرهان لإفادته اليقين، وكذا التمثيل، ولا بد أن ينتهي مقدماته إلى الضرورية قطعاً للدور أو التسلسل، وهي ثمانية: الأوليات وقضايا قياساتها[4] معها، والمشاهدات، والوجدانيات، والحدسيات، والمجربات، والمتواترات، والوهميات في المحسوسات.

والظنية أربع: مسلمات، ومشهورات اتفق عليها الجم الغفير، ومقبولات يوجد ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب، ومقرونة بالقرائن.

[أقسام القياس]

ومن صورة أيضاً وهي: استثنائي واقتراني.

والأول متصل ومنفصل، وشرط الأول أن يكون الاستثناء بعين المقدم أو بنقيض التالي، وشرط الثاني التنافي بين جزئيه، فإن كان التنافي إثباتاً ونفياً معاً فحقيقي، وإن كان إثباتاً فقط فمانعة الجمع، وإن كان نفياً فقط فمانعة[5] الخلو.

---

[3] (يمنع): في (و): (يمتنع).

[4] (قياساتها): في (و): (وقياساتها).

[5] (فمانعة): في (ل، و): (كمانعة).

والثاني إن كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول، أو محمولاً فيهما فهو الشكل الثاني، أو موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، أو عكس الأول فهو الشكل الرابع.

والأول أبينها لانحصار علة الإنتاج فيه، وشرط إنتاجه أمران:

- أن تكون صغراه موجبة أو في حكمها ليتحد الأوسط فيحصل أمر مكرر جامع.
- وأن تكون كبراه كلية ليعلم اندراج الأصغر تحت الأوسط.

فباعتبار الشرط الأول سقط ثمانية أضرب وباعتبار الثاني الأربع الأخرى وتبقى الأربع المنتجة للمطالب الأربع.

وشرط الثاني أمران أيضاً:

- اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب.
- وكلية كبراه.

وباعتبار الشرطين سقط اثنا عشر ضرباً ويبقى الأربعة ولا تنتج إلا سالبة.

وشرط الثالث أمران أيضاً:

- أحدهما أن تكون صغراه موجبة أو في حكمها.
- وإحدى مقدمتيه كلية.

فباعتبار الشرطين سقطت عشرة أضرب وبقيت ستة أضرب ولا ينتج إلا جزئية.

والضروب المنتجة للرابع خمس عند القدماء، وطريق رده إلى الأول: إما بعكس المقدمتين أو بعكس الترتيب.

وطريق رد الاستثنائي بجعل الملزوم وسطاً وثبوته لموضوعه صغرى واستلزامه لمحمول المطلوب كبرى إن استثنى عين المقدم، وإن استثنى نقيض التالي بجعل الاستثنائي صغرى وحمل نقيض محمول المقدم على نقيض محمول التالي كبرى.

[الخبر الصادق: المتواتر، وخبر الله وخبر الرسول]

الثالث هو الخبر الصادق، وهو على نوعين:

المتواتر: وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب، وهو يوجب العلم اليقيني الضروري، وقيل: العلم اليقيني الاستدلالي كالعلم بوجود مكة ومدينة[6] ومحمد عليه الصلاة والسلام وإسكندر، والأول أصح.

والثاني: خبر الله تعالى وخبر الرسول المؤيد بالمعجزات، وهو إما متواتر أو مشهور أو آحاد، والأول يوجب علماً يقينياً استدلالياً في الشرعية والعقلية وكذا ما سمع من فيه خلافاً للأشاعرة، وكذا الثاني عند أكثر أصحابنا، والثالث لا يوجب العلم بل الظن والعمل.

[بيان المدلول]

والمطلوب: منه ما لا يمكن إثباته إلا بالنقل وهو ما لا دخل للعقل فيه، ومنه ما لا يمكن إثباته إلا بالعقل وهو ما يتوقف عليه الاحتجاج بالأدلة النقلية، وهو معرفةُ وجود الباري وحياته بالنظر في حدوث العالم، وكونِه تعالى منزهاً عن الكذب، وصدقِ الرسول، ودلالة المعجزة على صدقه، وامتناع تأثير غير القدرة[7] القديمة فيها، وعدم تأثير قدرة العباد، وكونه تعالى عالماً قادراً مريداً متكلماً[8]، وكونه تعالى واحداً، وكونه مرسلاً للرسل.

---

[6] (ومدينة): في (ل): (ومدينته).

[7] (القدرة): ليس في (ل، و).

[8] (متكلماً): ليس في (ل، و).

المقصد

وفيه فصول

الأول: فيما يتعلق بذاته تعالى

اتفق المسلمون على أن العالم بجميع أجزائه حادث لأنه إما جوهر أو عرض، والجوهر إما جسم أو جزء لا يتجزأ، والجسم إما مركب أو بسيط، والعرض إما أن يختص بالحي أو لا، والكل حادث، فلا بد له من علة موجودة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها، مغايرة له، قديمة، وهو الله تعالى قديم لم يزل ولا يزال واحد لا من طريق العدد بل من طريق الواحدية لا شريك له ولا مثل له ولا يشبهه شيء من الأشياء، وهو شيء لا كالأشياء، ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في جهة ومكان وزمان وآن، ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متحد مع غيره ولا يحل في غيره، ولا يقوم بذاته حادث، ولا يجوز عليه الكذب، ولا متبعض ولا متجزٍ ولا مركب ولا متناه، ولا يوصف بالمائية، ولا ضد له، وليس بوالد ولا مولود، وواجب وجوده لذاته ممتنع عدمه بالنظر إلى ذاته، حي لا يموت، قادر عالم بجميع المعلومات، مريد بجميع المقدورات، سميع بصير متكلم.

فصل [في صفات المعاني]

له تعالى صفةٌ قائمة بذاته قديمة زائدة على ذاته واحدة بالذات غير متناهية بحسب التعلق لا هو ولا غيره وهي:

- العلم.
- والقدرة.
- والحياة.
- والسمع.
- والبصر.
- والإرادة.
- والكلام: وهو صفة قائمة بذاته تعالى قديمة ليس من جنس الحروف والأصوات، والقرآن: كلام الله تعالى معجز بنظمه غير مخلوق ولا مبدل له، والأدلة الشرعية كلها راجعة إلى النفسي.
- والتكوين: وهو صفة الله تعالى أزلية يتعلق بالمكون وقت وجوده، وليس عين المكون، وبه يوجد، وخطاب كن عبارة عن سرعة الحصول.

الإدراك والقدم والبقاء ليست صفة حقيقية زائدة على ذاته.

ولله تعالى يد ووجه ونفس وعين وجنب وقدم وأصبع ويمين وكف واستواء ونور وغضب ورضا بلا كيف.

[أسماء الله تعالى]

وله تعالى أسماء، والتسمية بها توقيفية، والذي ورد فيه الإذن تسعة وتسعون في المشهور.

الاسم غير التسمية والمسمى، وأما ما اشتهر عن الأشعري أنه قد يكون عين المسمى نحو الله وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق وقد يكون لا هو ولا غيره نحو العليم والقدير، وعن الماتريدي أنه عين المسمى مطلقاً، فالمراد به هو المدلول لا اللفظ.

فصل [في رؤية الله تعالى]

رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة جائزة عقلاً واجبة نقلاً لما ورد من الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمن ربه في الآخرة، وأما في الدنيا حالة اليقظة فلا، واختُلف في المنام، وفي جواز العلم بحقيقته تعالى، وفي وقوعه أيضاً.

فصل [في أفعال العباد]

الأحوال ثابتة، وللعباد أفعال اختيارية، والله تعالى خالقها، والعبد كاسبها، والكل بعلمه تعالى وخلقه وقضائه وقدره وإرادته، وكتبه في اللوح المحفوظ.

والإيمان والطاعة بأمره ورضائه ومحبته، والكفر والمعاصي ليس بأمره ورضائه ومحبته.

[في أفعال الله تعالى]

ولا يجب عليه تعالى شيء من اللطف والأصلح والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية والعوض على الآلام، إن أثاب فبفضله وبمقتضى وعده، وإن عاقب فبعدله وبمقتضى وعيده.

ولا قبح في فعله، ولا نسب فيه وفي حكمه إلى جور وظلم، يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وأفعاله ليست معللة بالأغراض، ولكن راع الحكمة[9] والمصالح في جميع أفعاله وأحكامه تفضلاً لا وجوباً.

يضل من يشاء ويصرفه عن الإيمان، ويهدي من يشاء؛ لأنه خلق الخلق عارياً عن الإيمان والكفر ثم أمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر فكفر من كفر باختياره وآمن من آمن باختياره وخلقه تعالى.

[9] (الحكمة): في (ل، و): (الحكم).

[العقل، والحسن والقبح]

ولا حاكم سواه، فليس للعقل حكم أصلاً خلافاً للمعتزلة، ولا مهدر بالكلية خلافاً للأشعري، بل هو آلة لمعرفة حسن بعض الأشياء وقبحها، ويثبت به الأهلية، إلا أنه عاجز بنفسه لا يقع به الكفاية عن وجوب الاستدلال، فلا بد معه من معاونة الله تعالى وتوفيقه بمدة التجربة والإمهال لدرك العواقب.

فالحسن عند الأشعري ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، وعندنا وعند المعتزلة الحسن ما يمدح على فعله والقبيح ما يذم على فعله، إلا أن المعتزلة قالوا الحاكم بهما مطلقاً هو العقل، ونحن نقول هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفتهما.

والأفعال التي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل الشرع ينقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح، وما لا حظ له فيه ولم يعلم له حكم شرعي فحكمه الإباحة عند أكثر أصحابنا والحرمة عند البغداديين والتوقف[10] عند الأشعري.

[لا توليد مطلقاً]

ولا توليد مطلقاً، فما يوجد من حركة الأوراق عقيب حركة الرياح والعلم عقيب النظر والألم عقيب الضرب والموت عقيب القتل كلها مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد أصلاً، والمقتول ميت بأجله والأجل واحد، والحلال رزق والحرام رزق وكل أحد يستوفي رزق نفسه حلالاً أو حراماً ولا يقدر أحد أن يأكل رزق أحد، ولا أن يخلص نفسه بالحذر عن القدر، والمسعر هو الله تعالى إلا إذا تعدى أرباب الطعام في القيمة تعدياً فاحشاً.

فصل [في التكليف بما لا يطاق]

لا يكلف الله العبد بما ليس في وسعه، والتكليف بإيمان نحو أبي لهب ليس تكليفاً بما لا يطاق، وصحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب، وهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده، بخلاف القدرة الحقيقية فإنها مع الفعل لا قبله، وهي صالحة للضدين.

فصل [في إرسال الرسل]

في إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله رسلاً من البشر مبشرين منذرين مبينين للناس ما يحتاجون إليه في الدين والدنيا، وأيدهم بالمعجزات، أولهم آدم عليه الصلاة والسلام، وآخرهم محمد عليه الصلاة

[10] (والتوقف): في (و): (والتوقيف).

والسلام المبعوث نبياً على رأس أربعين سنة، ولا حصر لعددهم فيما بينهما[11]، كلهم كانوا مبلغين عن الله تعالى آمنين صادقين معصومين.

[الملائكة]

ولله تعالى ملائكة ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، يسبحون الليل والنهار لا يفترون، ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة.

[الأفضلية بين الملائكة والبشر]

ونبينا أفضل من الكل، ورسل البشر أفضل من الملائكة كلهم، ورسل الملائكة أفضل من عوام البشر، وعوام البشر أفضل من عوام الملائكة، وقال جمهور الأشاعرة: إن الأنبياء كلهم أفضل من الملائكة، وقال بعضهم: إن الملائكة مطلقاً أفضل من عوام البشر، ورسلهم أفضل من الأنبياء.

[الكتب السماوية]

ولم يكن نبينا محمد عليه الصلاة والسلام متعبداً بشرع من قبله مطلقاً خلافاً للأشاعرة.

ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها ما يحتاج إليه الناس في الدين والدنيا، وأنزل على نبينا عليه الصلاة والسلام الفرقان معجزة له، والمعراج يقظةً بجسمه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق.

فصل [في القبر وعذابه ونعيمه وسؤاله]

عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريد حق، وسؤال منكر ونكير في القبر ثابت بالسمع.

فصل [في المعاد وأحواله]

المعاد حق بحشر الأجساد وتعاد فيها الأرواح وأعراضها وأزمنتها، والحساب حق، والسؤال حق، وكتب أعمالهم حق، والميزان حق توزن به الكتب أو الأعمال بعد التجسيم، والصراط والعرش والكرسي

[11] (فيما بينهما): ليس في (ل، و).

واللوح والقلم وهول المحشر حق، وانكشاف حقائق الأشياء فيه والاطلاع عليها حق، والحوض حق، والجنة والنار حق مخلوقتان الآن باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلها.

[في الكبائر والشفاعة]

والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن عن الإيمان ولا تدخله في الكفر وهو مؤمن، والله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر إذا لم يكن عن استحلال واستهانة، ويجوز العقاب على الصغيرة، ويجب على الكبيرة، ولا يجوز سؤال المغفرة للكل عن الكل، والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر من المؤمنين، وهم لا يخلدون في النار.

فصل [في الإيمان والإسلام والتكفير]

الإيمان تصديق محمد عليه الصلاة والسلام في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند[12] الله تعالى والإقرار به، والأعمال غير داخلة فيه ولا يزيد ولا ينقص ولا ينفع حال اليأس وعند طلوع الشمس من مغربها، وفي قبول التوبة حال اليأس خلاف، وكذا في دعاء الكافر.

ويصح من المقلد، ولا ينبغي الاستثناء فيه[13] بل يقول أنا مؤمن حقاً.

والسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، والتغير والتبدل إنما يلزم على السعادة والشقاوة.

الإيمان والإسلام واحد، ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب إلا بما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار العليم، أو بما يعلم منه شرك أو إنكار النبوة، أو ما علم مجيء محمد عليه الصلاة والسلام به ضرورة، أو مجمع عليه قطعاً، أو بصدور شيء مما جعله الشارع أمارة التكذيب.

ونصلي خلف كل بر وفاجر، ونصلي عليهما إذا ماتا على الإيمان.

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر.

فصل [في الأولياء والصحابة]

كرامات الأولياء حق، ولا يصل الولي إلى حد النبوة ولا إلى حد يسقط عنه التكليف بالأوامر والنواهي، وأفضلهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه ثم عمر الفاروق رضي الله عنه ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه ثم علي المرتضى رضي الله عنه.

---

[12] (عند): ليس في (ل).

[13] (فيه): في (ل): (في الإيمان).

وخلافتهم على هذا[14] الترتيب أيضاً، ومدة الخلافة بعد النبي عليه الصلاة والسلام ثلاثون سنة، ثم يصير ملكاً وإمارة.

ويكف عن ذكر الصحابة كلهم إلا بخير، ونشهد بالجنة لأعيان العشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام.

[في الاجتهاد والتمذهب]

والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ، ويجب على من ليس له أهلية الاجتهاد أن يلتزم مذهباً معيناً، واختلفوا في جواز الانتقال من مذهب إلى آخر.

[14] (هذا): في (ل): (ذلك).

شرح متن العقيدة الإزميريَّة

المسمَّى

المسائلُ الخلافيَّةُ بين الأشاعرةِ والماتُريديَّةِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين.

أما بعد:

فيقول المفتقرُ إلى الله تعالى محمَّد بنُ وليٍّ القيرشهريُّ نزيلُ إزميرَ صانهما الله تعالى عن الآفات والتدمير:

إنَّ أنفعَ المطالب وأرفعَ المآرب وأكملَ المناصب هو المعارفُ الإلهيَّةُ والمعالمُ اليقينيَّةُ والمكارمُ الدينيَّةُ؛ إذ يدور عليها الفوزُ بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى.

وعلمُ العقائد أعلاها شأناً وأقواها برهاناً وأوثقُها تبياناً، فإنَّه مأخَذُها وأساسُها، وقد صُنِّف فيه كتبٌ كثيرةٌ[1] مختصراً ومطوَّلاً، ولكنَّ أكثرَها مشتملٌ على قواعد الأشاعرة وغوائل الفلاسفة، فجمعتُ فيه مختصراً حاوياً لأصول أئمتنا الماتريديَّة، ثُمَّ شرحتُه شرحاً جامعاً لدلائله، كاشفاً لمغلَقاته، مزيلاً لمعضلاته، مستمسكاً فيه بحبل التوفيق، مستهدياً إلى سواء الطريق، مشيراً إلى مواضع الخلاف بين الأشعريَّة والماتريديَّة في سبعٍ وستِّينَ مواضعَ –وإن أُرجِعَ بعضُهُ[2] إلى لفظيٍّ– محقِّقاً لدلائل الطرفين، مراعياً في ذلك شريطةَ الإنصاف، مجانباً عن طريقة الاعتساف.

ثُمَّ لَمَّا بانَ لي بعدَ انتشار النسخ تحقيقاتٌ لطيفةٌ وتدقيقاتٌ عجيبةٌ في مباحثَ مهمَّةٍ.. ألحقتُها بالأصل، ولم أبالِ عن تغيير النسخ، فكان هذا ما تقرَّر عليه هذا الجمعُ والتأليفُ.

ولَمَّا تيسَّرَ لي إتمامُه وخُتِمَ بالخير اختتامُه.. جبرتُه بدعاءِ مَن[3] خصَّه الله تعالى بمزيد لطفه وفيضان فيضه فكساه بحُلل المفاخر ثم أمَّنه بمحض فضلِهِ على وَرَثِةِ الأنبياءِ[4] فأقامه مقامَ أفضل الأوائل والأواخر –زادَه توفيقَه لما يحبُّه ويرضاه ولما يزيِّنُه مِن المكارم والمآثر–، فإنْ وقع في حيِّز القبول.. فبمحض لطفه،

---

[1] (كثيرةٌ): ليس في (ل، و).

[2] (بعضُهُ): في (ل، و): (في بعضِها).

[3] هو شَيخُ الإِسْلَامِ فَيْضُ اللهِ الأَرضرومي كما صرَّح المؤلف بذلك في النسخة (ش)، وهو: فَيضُ اللهِ بنُ السيِّدِ محمَّد بنِ پير محمَّد بن أحمدَ بنِ شيخ جُنَيْدٍ الأَرضروميُّ الحَنَفِيُّ، مفتي الإسلام الروميُّ، المتخلِّصُ بـ: (فَيْضِي الأَرْضَرُومِي)، المتوفى شهيداً في ربيع الآخر من سنة (1115هـ). من تصانيفه: أذكارُ الأفكارِ في وِردِ العَشيِّ والأبكارِ، تعليقاتٌ على شرح العقائد، حاشيةٌ على تفسير سورة النبأ لعصام. انظر: هدية العارفين للبغدادي (823/1).

[4] (بمحضِ فضلِهِ على وَرَثِةِ الأنبياءِ): في (ل، و): (بفضله).

وهو غاية المتمنَّى [ب/1ظ] ونهاية المأمول عن جنابه المأمون عن الاعتساف المجبول على الإنصاف، واللهُ المستعانُ وعليه التكلان.

(**الحمد**): هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري [ل/1ظ] من إنعامٍ أو غيرِه، والشكرُ: [و/1ظ] ما يفيد تعظيمَ المُنعِمِ قولاً أو فعلاً لإنعامه، والمدحُ لا يُخصُّ بالمختار.

فافترقتِ الثلاثةُ على ما اتَّفقتْ عليه كلمةُ المحقِّقين حتَّى لم يرضَوا بظاهر قول صاحب «الكشَّاف»: "الحمدُ والمدحُ أخوان"[5]، وردُّوه إلى المشاركة في الاشتقاق وصرَفوه عن التساوي، مستدلِّين بأنَّ الحمدَ مختصٌ بالجميل الاختياريِّ والمدحَ يعمُّه وغيرَه، يقال: "مدحتُ اللؤلؤَ على صفائها"، ولا يقال: "حمدتُها".

[فإنْ قيل: إنَّ الحمدَ إذا خُصَّ بالاختياريِّ.. يلزمُ ألَّا يُحمدَ اللهُ تعالى على صفاته[6] الذاتيَّة.

أُجيبَ بأنَّ ذلك][7]:

إمَّا لتنزيلها[8] منزلةَ الاختياريِّ.

أو لجعل[9] الاختياريِّ في التعريف أعمَّ ممَّا صدَرَ بالاختيار أو عن المختار، وصفاتُه تعالى اختياريَّةٌ بمعنى ما صدر عن المختار.

أو لجعله بمعنى[10]: إنْ شاء فعل وإنْ لم يشأ لم يفعلْ، لا بمعنى[11]: يصحُّ عنه الفعلُ والتركُ، وصفاتُه تعالى اختياريَّةٌ بالمعنى الأوَّل.

---

[5] جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (8/1)، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الثالثة، 1407هـ.

[6] في هامش (ل، و): (لأنَّها اضطراريَّةٌ لا اختياريَّةٌ. منه).

[7] ما بين معقوفين: في (ب): (هذا وحمدُهُ تعالى على صفاتِهِ الذاتيَّةِ)، وفي هامش (ب): (جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ، فإنَّه قيل: التعريفُ المذكورُ للحمد غيرُ جامعٍ لأفراده؛ لعدم صدقه على حمده تعالى على صفاته الذاتيَّةِ لأنَّها اضطراريَّةٌ، فأجاب بما ترى. منه).

[8] في هامش (ب): (فعلى هذا يكونُ الاختياريُّ في التعريف المذكور أعمَّ من الاختياريِّ وما بمنزلته. منه).

[9] (لجعل): في (ل، و): (بجعل).

[10] (أو لجعله بمعنى): في (ل، و): (أو أعمَّ من معنى)، وفي هامش (ب): (أي لجعله أعمَّ من هذين المعنيَين لا بالمعنى الثاني فقط، لكنَّه لا بدَّ أنْ يلاحظَ في المعنى الأول أنَّ مقدَّمَ الشرطيَّةِ الأُولى لازمُ الوقوع، ومقدَّمَ الشرطيَّةِ الثانيةِ لازمُ الانتفاءِ، كما هو كذلك عند الحكماء، ونحن نقولُ بذلك في حقِّ صفاته تعالى. منه).

[11] (لا بمعنى): في (ل، و): (أو معنى).

أو لجعل سَبَقِ الاختيار[12] على الصفات سبقاً ذاتيّاً كسبق الوجوبِ على الوجودِ[13] لا زمانياً، حتَّى يَلزمَ الحدوثُ[14]، تأمَّلْ.

[[15]والمشهورُ أنَّ لامَه للاستغراق لإفادة اختصاص جميع المحامد لله تعالى، واختار الزمخشريُّ أنَّه للجنس[16]، واختلفوا في وجه اختياره:

قيل: إنَّ الاستغراقَ ينافي مذهبَه مِن أنَّ أفعالَ العباد مخلوقةٌ لهم فيستحقُّون الحمدَ، فلا يستقيمُ الاختصاصُ له تعالى.

وقيل: إنَّ الحمدَ مصدرٌ سادٌّ مسدَّ الفعل، وهو لا يدلُّ إلَّا على الحقيقة، فكذا ما يسدُّ مسدَّه.

وقيل: إنَّ الجنسَ هو المتبادِرُ الشائع في الاستعمال لا سيَّما في المصادر وعندَ خفاء قرائن الاستغراق.

وقيل: إنَّ اللامَ لا يفيدُ سوى التعريفِ والعهدِ في مدخوله، والاسمُ لا يدلُّ إلَّا على مسمَّاه فإذاً لا يكون ثَمَّ[17] استغراقٌ.

---

[12] في هامش (ب): (قوله: "أو لجعل سبقِ الاختيارِ على الصفات سبقاً ذاتياً" يعني: سلَّمنا أنَّ الاختيارَ في التعريف بمعنى ما صدر بالاختيار، وصفاتُ الله تعالى اختياريٌّ بهذا المعنى مع كونها قديمة؛ لأنَّه يجوز أنْ يكونَ سبقُ الاختيار عليها سبقاً ذاتيّاً لا زمانيّاً، لكنَّه يَرِدُ عليه أنَّ ما صدر بالاختيار بهذا المعنى لا بدَّ وأنْ يكونَ حادثاً عند القائلين بالاختيار بهذا المعنى وهم المتكلِّمون، فلا يستقيمُ هذا الجوابُ.

ويَرِدُ على الجواب الثاني أيضاً: لا نسلِّمُ أنَّ الاختياريَّ بمعنى: "إنْ شاءَ فعلَ وإنْ لمْ يشأْ لمْ يفعلْ" يصلحُ أنْ يكون محموداً عليه، ولهذا أَمَرَ بالتأمُّلِ. منه).

[13] (كسبق الوجوب على الوجود): ليس في (ل، و).

[14] (حتى يلزم الحدوث): في (ل، و): (فلا يلزم حدوث الصفات بكونها اختياريةً).

[15] من هنا إلى قوله: (... في مقام الحمد): ليس في (ب).

[16] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (9/1)، وقال أحمد بن المنير الإسكندري في كتابه الانتصاف فيما تضمنه الكشاف، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1385هـ/ 1966م: تعريف التكرار باللام إما عهدي وإما جنسي، والعهد إما أن ينصرف العهد فيه إلى فرد معين من أفراد الجنس، وإما أن ينصرف إلى الماهية، والجنسي هو الذي ينضم إليه شمول الآحاد، وكلا نوعي العهد لا يوجب استغراقها، وإنما يوجبه الجنسي خاصة، فالزمخشري جعل تعريف الحمد من النوع الثاني من نوعي العهد، وإن كان قد عبر عنه بتعريف الجنس لعدم اعتنائه باصطلاح أصول الفقه، وغيرُ الزمخشري جعله للجنس فقضى بإفادته لاستغراق جميع أنواع الحمد". انتهى بتصرف يسير.

[17] (ثَمَّ): في (ل): (ثَمَّةَ).

وقيل: إنَّ اختصاصَ الجنس مستفادٌ من جوهر الكلام ويستلزم اختصاصَ الأفراد، فلا حاجةَ في تأدية الحقِ -وهو ثبوتُ الأفراد لله تعالى- إلى أنْ يلاحَظَ الاستغراقُ المستعان فيه بأمرٍ خارجٍ عن اللفظ.

أقول: في كلٍّ منها نظرٌ:

أمَّا في الأوَّل فلأنَّ اختصاصَ الجنس يستلزم اختصاصَ الأفراد [و/2و] أيضاً؛ إذ لو وُجِد فردٌ لغيره تعالى.. لثبت الجنس في ضمنه أيضاً، فلا يختصُّ به تعالى، فلا يصلحُ ذلك وجهاً للعدول[18]. [ل/2و]

وأمَّا في الثاني فلأنَّ ذلك لا ينافي قصدَ الاستغراق بمعونة المقام واقتضاء الحال، والمقامُ مقامُ اختصاصِ الأفراد.

وأمَّا في الثالث فلأنَّ المحلَّى باللام في المقامات الخطابيَّة يتبادر منه الاستغراقُ، وهو الشائع في الاستعمال هناك مصدراً كان أو غيره، كما صرَّح به الشريفُ العلَّامةُ[19] في كتبه، وأيُّ مقامٍ أولى بملاحظة الاستغراق مِن مقام الحمد.

وأمَّا في الرابع فلأنَّه إنْ أُريدَ أنَّ اللامَ والاسمَ لا يدلَّان مطلقاً إلَّا على التعريفِ ونفسِ المسمَّى.. فممنوعٌ، وسندُه ظاهرٌ. وإنْ أُريدَ أنَّهما لا يدلَّان مطابقةً إلَّا عليهما.. فمسلَّمٌ، لكنَّه غيرُ مفيدٍ لأنَّ مرادَهم في المشهور أنَّ اللامَ مطلقاً يفيد الاستغراقَ في مقام الحمد.

وأمَّا في الخامس فلأنَّ الاستغراق يدلُّ على المقصود صريحاً والجنسُ يدلُّ عليه التزاماً، والصريحُ أولى. والقولُ بأنَّ طريقةَ الاستلزام اتِّخاذُ طريق البرهان بأنَّ وجودَ الملزوم دليلٌ على وجود اللازم وهو فنٌّ من البلاغة غيرُ مسموعٍ؛ لأنَّ رعايةَ المقام أولى من اتِّخاذ فنِّ البلاغة، ولهذا اختار الأكثرُ الاستغراقَ في مقام الحمد][20].

---

[18] في هامش (و): (لأن اختصاص الجنس ينافي أيضاً مذهبه لاستلزامه اختصاص الأفراد. منه).

[19] هو عَلِيُّ بنُ مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍّ الحنفيُّ الشَّرِيفُ الجُرْجَانِيُّ (ت 814هـ)، وقيل: (816هـ). انظر ترجمته في: الضوء اللامع للسخاوي (328/5)، وبغية الوعاة للسيوطي (196/2- 197).

[20] ما بين معقوفين ليس في (ب).

(الله) علَمٌ لذات الواجب الوجود إمَّا ابتداءً بلا تصرُّفٍ فيه على ما رويَ عن أبي حنيفة والشافعيّ[21]، أو بعد التصرُّفِ والنقلِ من الوصفيَّة بأنْ جُعلَ أصلُه (إله) وحُذفَ همزتُه وعُوِّضَ عنها حرفُ التعريف ونُقلَ إلى العلَميَّة.

وقيل: إنَّه اسمٌ لمفهوم الواجب لذاته لا علَمٌ.

والحقُّ هو الأوَّلُ وإلَّا لما أفاد كلمةُ (لا إله إلا الله) التوحيدَ؛ لأنَّ ذلك المفهومَ كليٌّ في نفسه وإنِ انحصر في الخارج في فردٍ -أعني: الذاتَ المقدَّسةَ- فيحتمل الكثرة المنافية للوحدة، ولأنَّه لا بدَّ للذات المنزَّهة من اسمٍ يَجري عليه صفاتُه، وذلك لا يكون إلَّا بوضع العلَميَّة؛ إذ الغلبة الاسمية لا يكفي في ذلك [ب/2و] على الأصح -وإن كان قد قيل ذلك-.

فإنْ قيل: وضعُ العلم يقتضي علمَ الواضع [و/2ظ] بكُنْهِ ذات المُعلَم[22]، والعلمُ بكُنْهِ ذات الواجب تعالى ممتنعٌ أو متعذرٌ غيرُ واقع على الخلاف المشهور.

قلنا: العلمُ بأوصافه كافٍ في وضع العلم بلا حاجةٍ إلى الكُنْهِ، ولو سُلِّم لكنَّ الواضعَ هو الله تعالى لا البشرُ، [ل/2ظ] ولو سُلِّم أنَّه البشرُ على ما عليه البَهْشَمِيَّةُ[23] لكنْ لا نسلِّمُ ألَّا سبيلَ للعقول إلى

---

[21] رواه عنهم ابن أمير الحاج في كتابه «التقرير والتحبير على تحرير الكمال» حيث قال: وعلى هذا الأكثرون منهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي وإمام الحرمين والغزالي والخطاب.

انظر: شمسُ الدين أبو عبد الله محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج (ت 879هـ)، التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام (5/1)، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.

[22] في (ل) زيادة: (به).

[23] أبو الحسن علي الآمدي (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام (74/1)، تحقيق: عبد الرزاق العفيفي، المكتب الإسلامي، لبنان، الطبعة الثانية، 1402هـ.

والبَهْشَمِيَّةُ: فرقة من المعتزلة من أصحاب أبي هاشم. انفرد أبو هاشم عن أبيه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي بإمكان استحقاق الذمّ والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة، ومن أبرز أفكاره أنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالماً بقبحه، ولا توبة مع عدم القدرة. انظر: محمد بن علي الفاروقي الحنفي التهانوي (ت بعد 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (347/1)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

العلم بحقيقة الواجب مطلَقاً[24]، لِمَ لا يجوز أنْ يكونَ لعقول أصحاب النفوس القدسيَّة سبيلٌ إليه بأنْ خلَقَ اللهُ تعالى فيهم عِلْماً ضروريّاً لذاته.

(ربِّ العالمين) هو جمعُ عالَمٍ، وهو اسمٌ للقدر المشترك بين أجناس ذوي العلم أو بين أجناس ما يُعلَم به الصانعُ تعالى مطلقاً.

فعلى الأوَّل يقال: "عالَمُ المَلَكِ وعالَمُ الإنس وعالَمُ الجنِّ"، وعلى الثاني يقال: "عالَمُ الأفلاكِ وعالَمُ العناصرِ وعالَمُ النباتِ وعالَمُ الحيوانِ وعالَمُ الأرضِ"، وعلى القولَين يصحُّ إطلاقُه على كلٍّ مِن تلك الأجناس وعلى مجموعها، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده لا اسم لمجموع تلك الأجناس، وإلَّا لما صحَّ جمعُه لعدم تعدُّد أفراده حينئذٍ.

وقيل: إنَّه ليس بجمعٍ بل اسمُ جمعٍ للعالَمِ؛ لأنَّ العالَمَ يشمل ذوي العلم وغيرِه، والجمع بالواو والنون يختصُّ بذوي العلم.

وأجيب عنه على القول الثاني أنَّه[25] إنَّما جُمِعَ به تغليباً لذوي العلم على غيرِه، وأمَّا على القول الأوَّل فلا كلامَ فيه.

لا يقال: إنَّ مِن شرط الجمع المذكور كونُ مفرده صفةً لذوي العلم، والعالَمَ اسمٌ لا صفةٌ.

لأنَّا نقول: إنَّه اسمٌ فيه معنى الوصفيَّة -أعني: كونَه ممَّا يُعلَم به الصانعُ- وليس مثل لفظ الجماد والحيوان؛ إذ ليس فيهما معنى الوصفيَّة أصلاً، فلذا لا يُجمعان بالواو والنون، وكونُه في معنى الوصفيَّة كافٍ في جمعه بالواو والنون، ولا يلزم أنْ يكونَ وصفاً محضاً على ما حقَّقناه في حاشيتنا على حاشية[26] البيضاويِّ لمولانا عصامِ الدِّينِ[27].

فإنْ قيل: قد تقرَّر في محلِّه أنَّ استغراقَ الجمع (لا يقتضي إلَّا استيعابَ الجموعِ حتَّى إنَّ)[28] معنى قولنا "جاءني الرجال": جاءني كلُّ [و/3و] جمعٍ مِن جموع الرجال، وهذا لا ينافي خروجَ الواحد والاثنين

---

[24] (مطلقاً): ليس في (و).

[25] (على القول الثاني أنه): في (ل، و): (بأنه).

[26] (حاشية): في (و): (القاضي).

[27] (لمولانا عصامِ الدِّينِ): ليس في (ل، و).

[28] ما بين قوسين في (ل، و): (لاستيعاب الجموعِ لا لاستيعاب الآحادِ حتَّى قالوا).

مِن الحكم؛ ولهذا[29] قالوا: إنَّ استغراقَ المفرد أشملُ مِن استغراق الجمع؛ لأنَّ استغراقَ المفرد ينافي خروجَ الواحد والاثنين من الحُكْم في نحوِ: "جاءَني الرجلُ" مثلاً [30]، فعلى هذا يكون المعنى: اللهُ تعالى ربُّ كلِّ جمعٍ مِن جموع العالَمين[31]، فيرِدُ عليه جوازُ خروج جنسٍ أو جنسَين مِن أجناس العالَمِ مِن الحكم بالمربوبيَّة لله تعالى وذا باطلٌ.

فالجواب: إنَّ كونَ استغراق الجمع[32] لاستيعاب الجموع هو القياسُ على استغراق مفرده، فإنَّ المفردَ المعرَّف باللام إذا قُصدَ به الاستغراقُ.. كان استغراقُه بشموله لأفراد مسمَّاه وهي الآحادُ فإذا نُسبَ إليه حكمٌ.. كان الظاهرُ انتسابَه إلى كلِّ واحد مِن الآحاد، فمعنى "جاءني الرجل": جاءني كلُّ آحادٍ مِن جنس الرجل، فكذا الرجالُ إذا قُصدَ به الاستغراقُ.. كان استغراقُه بشمول أفراده، وهي كلُّ جماعةٍ جماعةٍ مِن جموع الرجال[33]، فإذا نُسبَ إليه حكمٌ.. كان الظاهرُ انتسابَه إلى كلِّ جماعةٍ قياساً له على حال مفرده.

لكنَّهم تركوا هذا القياس وقالوا: لا فرقَ بين استغراق المفرَدِ واستغراق الجمعِ كونَ استغراقِهما لشمول[34] الآحاد؛ لبطلان معنى الجمعيَّة باللام والقصدِ إلى الجنس، وإلَّا يلزم التكرار في معنى الجمع المستغرِق؛ لأنَّ الثلاثةَ مثلاً جماعةٌ فيندرج فيه [35] بنفسها وجزءٌ مِن الأربعةِ والخمسةِ وما فوقَهما[36]، فيندرج فيه أيضاً في ضمنها، بل الكلُّ –من حيث هو كلٌّ– جماعةٌ، فيكون معتبراً في الجمع المستغرِق، فما عداه مِن الجماعات مندرجةٌ فيه، فلو اعتُبرَ كلُّ واحد منها أيضاً كان تكراراً محضاً، ولا مَحيصَ عنه إلَّا بحمله على استيعاب الآحاد مثلَ استغراق المفرد لا على استيعاب الجُموعِ[37].

---

[29] (ولهذا): في (ل، و): (ولذا).

[30] (في نحو: "جاءني الرجل" مثلاً): ليس في (ل، و).

[31] (العالَمين): في (و): (العالَم).

[32] في (ل، و) زيادة:(المعرَّف باللام).

[33] في (ل، و) زيادة: (ولا يضرُّ استغراقَه خروجُ واحدٍ أو اثنين مِن الحُكمِ لأنَّهما ليسا مِن أفراده).

[34] (كون استغراقهما لشمول): في (ل، و): (في كونهما شمول).

[35] (فيه): في (ل، و): (في نحو "جاءني الرجال").

[36] (والخمسة وما فوقهما): في (ل، و): (وما فوقها).

[37] (لا على استيعاب الجموع): ليس في (ل، و).

فالأصلُ أنَّ العالَمَ اسمٌ للأجناس لا للأشخاص فيكونُ[38] آحادُ العالَمِ هو الأجناسُ لا الأشخاصُ، فيَلزمُ كونُ[39] اللهِ تعالى ربّاً للأجناس لا الأشخاص.

قلنا: الحكمُ على الأجناس يستلزمُ الحكم على الأشخاص. [و/3ظ]

(والصلاةُ والسلامُ) جمَعَهما تأسّياً لقوله تعالى: ﴿صلُّوا عليه وسلِّمُوا تسليماً﴾[40]، ولأنَّ إفرادَ أحدهما بالذكر عن الآخر مكروهٌ في حقِّ نبيِّنا وغيرِه من الأنبياء على ما صرَّح به النووي[41]، وفي حقِّ [ب/2ظ] نبيِّنا خاصَّةً عند بعضهم.

(على نبيِّنا) عدَّينا[42] بـ (على) لتضمُّنها[43] معنى الإنزالِ أو معنى الاستعطافِ، [ل/3و] أي: اللهمَّ أنزِلْ أو اعطِفْ عليه رحمتَك وتحيَّتَك.

قيل: لا شكَّ أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ أُعطيَ له جميعُ الكمالات وهو مأمونٌ عن سلب ذلك، فما معنى الدعاء له؟

أجيب عنه بوجوه:

منها أنَّ طلبَ الدعاء له عليه الصلاةُ والسلامُ تعبُّديٌّ غيرُ معقولِ المعنى.

ومنها أنَّ صلاتَنا عليه صلى الله عليه وسلم ليستْ شفاعةً له بل الشكرُ له على ما أُعطينا له بإرشاده من الكمالاتِ.

ومنها أنَّ صلاتَنا له عليه الصلاةُ والسلامُ لطلب نيل كمالٍ[44] في سَعة كرَمِ الله تعالى معلَّقٍ عليه؛ إذ لا غايةَ لفضل الله تعالى وكرَمِه، فنبيُّنا عليه الصلاةُ والسلامُ لا يزالُ دائمَ الترقِّي في حضراتِ القرب وسوانحِ الفضل.

---

[38] (فالأصلَ أنَّ العالَمَ اسمٌ للأجناس لا للأشخاص فيكونُ): في (ل، و): (فإنْ قيل: إنَّ).

[39] (كون): في (ل، و): (أن يكون).

[40] الأحزاب 56.

[41] محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (44/1)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثانية، 1392هـ.

[42] (عدَّينا): في (ل، و): (عدَّيناه).

[43] في هامش (ب): (أي: كلمة على. منه)

[44] في هامش (ب): (أي: كمال نبينا عليه السلام. منه).

إنَّما اختير لفظُ النبيِّ على الرسول إشارةً إلى أنَّ نبيَّنا عليه الصلاةُ والسلامُ إذا استحقَّ الصلاة والسلام بوصف النبوَّة.. فاستحقاقُه إيَّاهما بوصف الرسالة أولى؛ لأنَّ رسالتَه أفضلُ من نبوَّته؛ لأنَّ لرسالته جهتَين: جهةَ الحقِّ وجهةَ الخلقِ؛ لأنَّه أوحيَ إليه بكتاب وأُمرَ بتبليغه، وهذا مرتبةُ الرسالةِ، ولنبوَّته جهةُ الحقِّ فقط، فلذا أُمرَ النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ في حالة بعثته بالنبوَّة بالقراءة فقط، وأُمرَ في حالة بعثته بالرسالة بالإنذار.

فإنَّ نبيَّنا عليه الصلاةُ والسلامُ بُعثَ بالنبوَّة على رأس أربعين سنةً فجاءه جبرائيل وهو في غار[45] حِراءٍ فقال له: ﴿اقرأْ﴾، فقال: «ما أنا بقارئٍ»، فغطَّه، ثمَّ قال له: ﴿اقرأْ﴾، فقال: «ما أنا بقارئٍ»، فغطَّه كذلك، ثمَّ قال له: ﴿اقرأْ باسمِ رَبِّكَ الذي خَلَقَ﴾[46] حتى بلغ ﴿ما لَمْ يَعْلَمْ﴾[47]، ثمَّ فَتَرَ الوحيُ ثلاثَ سنين، فقُرن بنبوَّته إسرافيلُ عليه الصلاةُ والسلامُ ثلاثَ سنين في زمان فترة الوحي، ولم يُنزِلْ عليه شيئاً من القرآن، فلمَّا مضتْ ثلاثُ سنين قُرِنَ بنُبوَّتِهِ[48] جبرائيل عليه الصلاةُ والسلامُ فنزل[49] [و/4و] عليه بـ: ﴿يا أيُّها المدَّثِّرُ ۝ قُمْ فأنْذِرْ ۝ ورَبَّكَ فكَبِّرْ﴾[50] على ما صرَّحَ به الحافظُ ابنُ [حجرٍ][51] وغيرُهُ[52]،

---

[45] (في غار) في (و): (بغار).

[46] العلق 1.

[47] العلق 5.

[48] (قرن بنبوته): في (ل، و): (نزل).

[49] (فنزل): ليس في (ل، و).

[50] المدثر 1-3.

[51] (حجر): في (ب): (الحجر)، والمثبت هو الصواب كما هو المشهور في كتب التراجم.

[52] (على ما صرَّح به الحافظ ابن حجر وغيره): ليس في (ل، و).

قال محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت 942هـ) في كتابه «سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد»: "وقع في بعض النسخ القديمة من الفتح وتبعه الشيخ وشيخنا القسطلاني في شرحيهما أن الإمام أحمد روى في تاريخه عن الشعبي أن فترة الوحي كانت ثلاث سنين، وأن ابن إسحاق جزم بذلك. وهذا وهم بلا شك، وعزوُ ذلك لجزم ابن إسحاق أشدُّ، وكأنَّ الحافظ قلّد في ذلك ولم يراجع التاريخ المذكور، فإن الموجود فيه وفي «الطبقات» لابن سعد و«دلائل البيهقي» عن داود بن أبي هند، عن الشعبي قال: أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين سنة، فقرن بنبوته إسرافيل ثلاث سنين، فكان يعلمه الكلمة والشيء، ولم ينزل عليه القرآن على لسان، فلما مضت ثلاث سنين قرن بنبوته جبريل فنزل عليه القرآن على لسانه عشرين سنة".

انظر: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد (273/2)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ / 1993م.

ومنه حصل التوفيق بين [ب/3و] روايتَي بعثته، فإنَّه رُويَ أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ بُعثَ على رأس أربعين سنةً، ورُويَ[53] أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ بُعثَ على رأس ثلاثٍ وأربعين سنةً، وبين روايتَي أوَّلِ ما نزل، فإنَّه رُويَ: أوَّلُ ما نزل على النبي عليه الصلاةُ والسلامُ ﴿اقرأْ﴾، ورُويَ أيضاً: أوَّلُ ما نزل عليه ﴿يا أيُّها المدَّثِّرُ﴾.

ثمَّ الصلاةُ على نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ فرضٌ في العمر مرَّةً، (على ما قاله في «شفاء» العياضِ وفي «شرح الجوهرة» أنَّ السلامَ كذلك)[54]، [ل/3ظ] وكذا الحمد لله تعالى مِثلُ الشهادتَين.

(**محمَّدٍ**) عطفُ بيان لنبيِّنا. عَلَمٌ غيرُ مرتجَل على الصحيح، بل منقولٌ من اسم المفعول المضعَّف الموضوع لِمَن كثرت خصالُه الحميدة، سمَّاه به جدُّه عبدُ المطَّلب، وهو أشهر أسمائه، وله أسماءٌ كثيرةٌ اختُلفَ في عددها على أقوالٍ[55].

(**أفضلِ الرسُلِ والأنبياء**) صفةٌ لـ (محمَّدٍ) لأنَّه مختصٌّ به، وإضافتُه إلى الرسل تجوز أنْ يُقصدَ بها تفضيلُ صاحبه على مَن سواه مِن أجزاء المضاف إليه على ما هو المشهورُ في إضافة (أفعلِ) التفضيل، فيفيد أنَّ نبيَّنا عليه الصلاةُ والسلامُ أفضَلُ مِن كلِّ فردٍ مِن أفراد الرسل سوى صاحب (أفعلِ) على ما هو مقتضى الإضافة، على خلاف مقتضى (أفعلِ) المصاحَب بـ (مِن)، فإنَّ مقتضاه تفضيلُ صاحب (أفعلِ) على المجرور بـ (مِن) بجميع أجزائه على ما صرح به الرضيُّ[56]، وحينئذٍ تستفاد أفضليَّةُ نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ على سائر الخلق سوى الرسل بطريق الأولويَّة؛ لأنَّ الأفضلَ مِن الأفضلِ مِن الغيرِ أفضلُ مِن ذلك الغيرِ أيضاً.

---

[53] في (ل، و) زيادة: (أيضاً).

[54] ما بين قوسين: في (ل، و): (قيل: وكذا السلام).

انظر: القاضي عياض (ت 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى (61/2)، دار الفكر، سوريا، 1409هـ / 1988م، وبرهان الدين إبراهيم اللقاني (ت 1041هـ)، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (80/1-81)، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار النور المبين، الأردن، الطبعة الأولى، 2016م.

[55] (على أقوال): ليس في (ل، و).

[56] نجم الدين محمد بن حسن الرضي الأستراباذي (ت 684هـ): عُرِفَ بشرحه لكافية ابن الحاجب في النحو الذي لم يؤلَّفْ في غالب كتب النحو مثلُهُ جمعاً وتحقيقاً وحسنَ تعليلٍ، وله فيه أبحاث كثيرة مع النحاة واختيارات جمَّة، وله شرح على الشافية لابن الحاجب في علم الصرف، واشتهر عنه الرفض. انظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول (126/3)، والأعلام للزركلي (86/6).

لكنْ بقيَ الكلامُ في إفادة أفضليَّته عليه السلام مِن المجموع مِن حيث المجموع لأنَّ (أفعلَ) المضافَ لا يفيدُه، وإنَّما يفيدُه (أفعلُ) المصاحَب بـ (مِن)، ولذا قيل: إنَّ (أفعلَ) في مثل هذا التركيب ليس بمضافٍ حقيقةً بل كلمةُ (مِن) مقدَّرةٌ ههنا؛ لأنَّ المقصودَ بيانُ أفضليَّة [ب/3ظ] نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ من المجموعِ من حيثُ المجموعُ[57]، وذلك يحصل بتقدير (مِن)، وهذا ممَّا يجب حفظُه.

وقد قال في «شرح المواهب»: "إنَّ هذه المسألةَ وقعتْ [و/4ظ] في زمن العزِّ بنِ عبد السلام، فأفتى فيها بأنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ كان أفضلَ مِن كلِّ واحدٍ منهم لا أنَّه أفضلُ مِن جميعهم، فتمالأ جماعةٌ من علماء عصره على[58] تكفيره"[59].

قلتُ: مرادُه أنَّه ليس ههنا غيرُ الآحاد مجموعٌ حقيقيٌّ متَّصفٌ بالفضل حتَّى يكونَ عليه الصلاةُ والسلامُ أفضلَ منه، لا أنَّ ههنا مجموعاً غيرَ الآحاد ونبيُّنا ليس أفضلَ من هذا المجموع حتَّى يُتمالأ على[60] تكفيره.

ويجوز أنْ يُقصد بالإضافة تفضيلُ صاحبه على كلِّ مَن سواه [ل/4و] مِن الرسل وغيرِهم، وإنَّما أُضيفَ إلى الرسل لزيادة اختصاصه بهم، فيكونُ المفضَّلُ عليه محذوفاً؛ أي: أفضلُ الخلائق مِن بينِ الرسل[61].

(وآله وأصحابه أجمعين.

وبعد: فهذه) إشارةٌ على المرتَّب الحاضر في الذهن، سواءٌ كان وضعُ الديباجة قبل التصنيف أو بعده؛ إذ لا حضورَ للألفاظ المرتَّبة ولا لمعانيها في الحسِّ، بل موجودٌ في الذهن، والنقوشُ الكتابيَّةُ وإنْ كانتْ موجودةً في الخارج إلَّا أنَّ الإشارةَ إليها لا تناسِبُ الإخبارَ عنها بقوله:

(زبدةُ ما استفدتُه من فوائد الأوَّلين، وجملةُ ما استنبطتُه من قواعد السلف الصالحين) لأنَّ النقوشَ ليست كذلك، ولو سُلِّمَ فالحاضر في الحسِّ من النقوش لا يكون إلَّا شخصاً معيناً وهو ما كتبه المصنِّفُ، وليس المقصودُ وصفَ ذلك الشخص ولا تسميتَه بذلك الاسم، بل المقصودُ وصفُ نوعه وتسميتُه بذلك

---

[57] (من حيث المجموع): ليس في (ل، و).

[58] (على): في (ل): (إلى).

[59] انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي الزرقاني المالكي (ت 1122هـ)، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (281/8)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1996م.

[60] (على): في (ل): (إلى).

[61] في هامش (ل، و): (والبحث في أنَّ استغراقَ الجمعِ لاستيعاب الجُموعِ أو لاستيعاب الآحادِ قد تقدَّمَ بيانُهُ في (ربِّ العالَمين) فلْيُراجَعْ. منه).

الاسم، وهو النقشُ الكتابيُّ الدالُّ [ب/4و] على الألفاظ المخصوصة الموضوعة بإزاء المعاني المخصوصة سواءٌ كان ما كتبه المصنِّفُ أو غيرُه ممَّا يشاركه في ذلك الكليِّ، ولا شكَّ أنَّه لا حضورَ للكليِّ الطبيعيِّ في الحسِّ، فالإشارةُ إلى الحاضر في الذهن على جميع التقادير، لكنَّه لا باعتبار تعيين المحلِّ[62]، وإلَّا لوردَ عليه ما ذُكرَ أيضاً مِن أنَّ المقصودَ وصفُ نوعِه لا شخصِه، تأمَّلْ.

(وخلاصةُ ما عليه عقائدُ أهل السنَّة[63] مِن المسلمين) وهم الفرقُ الناجيةُ المشارُ إليها بخبر: «ما أنا عليه وأصحابي»[64] [و/5و]

(جمعتُها تذكرةً للطلاب وتبصرةً لأولي الألباب) [جمعُ لبٍّ بمعنى العقل][65]

(ورتَّبتُها على مقدِّمةٍ) والمشهور كسر دالها ويجوز فتحها أيضاً، وهي في اللغة مأخوذةٌ من مقدِّمة الجيش للجماعة المتقدِّمة، مِن قَدَّمَ بمعنى تقدَّمَ، ثمَّ نُقلتْ في العرف إلى ما يتوقَّفُ عليه الشروعُ في العلم.

وقد يقال لِمَا يتقدَّمُ أمامَ المقصود لارتباطٍ له بها من طائفةٍ مخصوصةٍ من ألفاظ الكتاب: "مقدِّمةُ الكتاب".

(ومقصِدٍ) مشتملٍ على فصولٍ

---

[62] في هامش (ب): (أي لا باعتبار حضوره في ذهن معين كذهن المصنف مثلاً. منه).

[63] في (ل، و) زيادة: (والجماعة).

[64] طرف حديث أخرجه الترمذيُّ في «السنن» برقم (2641)، من حديث عبد الله بن عمرٍو رضي الله عنهما، قال الترمذي: "هذا حديث مفسر غريب".

[65] ما بين معقوفين: ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

[المقدمة]

(أمَّا المقدِّمة ففيما يجب تقديمُه) [ل/4ظ] أي: تقديمُ إدراكه قبل الشروع في المقصود

(كحدِّه وموضوعه وغايته) لأنَّ الشروعَ في كلِّ علم -لكونه فعلاً اختيارياً- يتوقَّفُ على تصوُّره بوجهٍ ما، وعلى التصديق بفائدةٍ ما، وعلى تصوُّره برسمه، وعلى التصديق بغايته المخصوصة المترتِّبة عليه، وعلى التصديق بموضوعيَّة موضوعه، [ب/4ظ] بمعنى الهَلِيَّةِ[66] المركَّبة، أعني أنَّ الشيءَ الفلانيَّ موضوعُه.

لكنَّ التوقُّفَ على الأوَّلَين لإمكان الشروع، وعلى الثلاثة الأخيرة للشروع على وجه البصيرة.

ولَمَّا كان التصوُّرُ بوجهٍ ما حاصلاً في ضمن التصوُّرِ برسمه، والتصديقُ بفائدةٍ ما حاصلاً في ضمن التصديقِ بغايته المخصوصة حصولَ العامّ في ضمن الخاصِّ.. اكتفينا بذكر رسمه وغايته على ما ترى.

(وكمباحث العلم والنظر وما يتعلَّق بهما) مما سيأتي ذكرُه، فإنَّ الشروعَ في هذا العلم خاصَّةً يتوقَّفُ على هذه المباحث أيضاً؛ لأنَّ تحصيلَ العقائد بطريق النظرِ والاستدلالِ والردِّ على المنكرين لا يمكن بدون معرفة هذه المباحث، فكانت مِن مقدِّمة الشروع في هذا العلم خاصَّةً.

فإن قيل: إنَّ الأمورَ المذكورةَ ههنا عينُ المقدِّمة، فإذا جُعلتْ ظرفاً لها.. يلزمُ كونُ الشيء ظرفاً لنفسه.

قلنا: الجوابُ عنه بوجوهٍ:

الأول: أنَّ الكتابَ المؤلَّفَ كـ «المواقف[67]» و«المقاصد[68]» مثلاً وما يُذكَر فيه من المقدِّمة والمقصود والفصول والأبواب: إمَّا أنْ يكونَ عبارةً عن الألفاظِ [و/5ظ] المعيَّنةِ الدالَّةِ على المعاني المخصوصةِ المتصوَّرةِ والمتصدَّقةِ، وإمَّا عن النقوش الدالَّة على الألفاظ المخصوصة الدالَّة على تلك المعاني، وإمَّا عن تلك المعاني من حيثُ إنَّها مدلولةٌ لتلك العبارة والنقوش، وإمَّا عن المركَّب من الثلاثة أو اثنين منها.

---

[66] (الهَلِيَّة): أي مقولة (هل).

[67] المواقف في علم الكلام: للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي القاضي (ت 756هـ)، ألَّفه لغياث الدين وزير خدابنده، وهو كتاب جليل القدر، رفيع الشأن، جمع بين كتاب الرازي «نهاية العقول في دراية الأصول» وكتاب الآمدي «أبكار الأفكار في أصول الدين»، وقد اعتنى به الفضلاء، فشرحه السيد الشريف الجرجاني، وشمس الدين الكرماني. انظر: كشف الظنون (1893/2).

[68] المقاصد في علم الكلام: للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانيّ (ت 791هـ)، رتبه على ستة مقاصد، وفرغ من تأليفه سنة (784هـ) بسمرقند. انظر: كشف الظنون (1780/2).

فإنْ كان عبارةً عن الألفاظ أو النقوش أو المركَّب منهما.. فلا إشكالَ في الظرفيَّة المذكورة؛ لأنَّ معناه حينئذٍ أنَّ هذه الألفاظَ في بيان هذه المعاني؛ [ب/5و] لأنَّ المقدِّمة التي هي جزءُ الكتاب عبارةٌ عن الألفاظ أيضاً على هذا التقدير، [ل/5و] وإنَّما استحقَّتْ تلك الألفاظُ التقديمَ والتسميةَ بالمقدِّمة لكونها في بيانِ ما هو مقدِّمةُ العلم تسميةً للشيء باسم مدلوله.

وإنْ كان عبارةً عن المعاني المخصوصة.. فقد يُوجَّهُ تلك[69] الظرفيَّةُ بأنَّ المقدِّمةَ ما يتوقَّفُ عليه الشروعُ في العلم، وهذا المفهومُ كليٌّ منحصرٌ فيما ذُكِرَ من الأمور المذكورة، فكأنَّه قيل: هذا الكليُّ في هذا الجزئي، وقد يُوجَّهُ أيضاً بأنَّ مقدِّمةَ العلم تصوُّرُه بحدِّه والتصديقُ بموضوعِه وغايتِه، والمذكورُ في المقدِّمة ليس هذه الإدراكاتِ بل معانٍ يُتوصَّلُ بها إلى تلك الإدراكاتِ، فكأنَّه قيل: هذه المعاني في تحصيل تلك الإدراكات.

وإنْ كان عبارةً عمَّا يتركَّب من المعاني والألفاظ والنقوش.. فالجوابُ هو التوجيه الثاني من التوجيهَين كما ذكره الشريفُ العلَّامةُ.

والثاني: أنَّ المقدِّمةَ على نوعَين:

مقدِّمةُ العِلْم: وهي ما تتوقَّفُ عليه مسائلُه، كمعرفة حدِّه وغايتِه وموضوعِه.

ومقدِّمةُ الكتاب: وهي طائفةٌ مخصوصةٌ من كلامه قُدِّمتْ أمامَ المقصود لارتباطٍ له بها وانتفاعٍ بها فيه سواءٌ توقَّفَ عليها أم لا.

فما جُعلَ ظرفاً هو مقدِّمةُ العِلم، وما جُعلَ مظروفاً هو مقدِّمةُ الكتاب، هكذا ذكره التفتازانيُّ.

ورُدَّ بأنَّه اصطلاحٌ جديدٌ لا نقلَ عليه في كلامهم، ولا هو مفهومٌ من كلامهم، ولا تمسُّ إليه حاجةٌ لجواز التسمية لتلك الألفاظ بالمقدِّمة مجازاً[70] تسميةَ الشيءِ باسم مدلوله [و/6و] بلا حاجةٍ إلى اصطلاحٍ جديدٍ كما عرفتَ آنفاً[71].

والثالث: أنَّ هذه الظرفيَّةَ مجازيَّةٌ إقامةً للشمول العموم[72] العِلْميّ مقامَ الشمولِ الظرفِيّ، بمعنى أنَّه [ب/5ظ] كلَّما يَعلمُ هذه المقدِّمةَ.. يَعلمُ ما يجب تقديمُه في هذا العلم، بخلاف[73] العكس لجواز أنْ يَعلمَ

---

[69] (تلك): ليس في (ل، و).

[70] (مجازاً): في (و): (فجاز).

[71] (آنفاً): ليس في (ل، و).

[72] كذا في (ب، ل، و).

[73] في هامش (ب): (فيكون علم ما يجب تقديمه في هذا العلم أعم من علم هذه المقدمة. منه).

ما يجب تقديمُه في هذا العلم بدون هذه المقدِّمة، فشبَّه شمولَ العمومِ العِلميِّ بالشمول الظرفيِّ في الإحاطة، فإنَّ الظرفَ كما أحاط المظروفَ.. كذلك العامُّ أحاط الخاصَّ، فاستعملَ كلمةَ (في) ههنا مجازاً.

[علم الكلام: حده وموضوعه وفائدته]

(**الكلامُ**) الظاهرُ أنَّ لامَه للحقيقة؛ أي للإشارة إلى نفس المعنى مع قطع النظر عن ملاحظة الأفراد[74]، لأنَّه المتبادرُ في مقام التعريف، حتَّى مثَّلوا [ل/5ظ] لها به[75].

فإنْ قيل: إنَّ قصدَ نفس المعنى خارجٌ عن قانون القصد، لأنَّ قصدَ المعنى من اللفظ إنَّما يكون لإفادته للمخاطَب، ولا يمكن للمخاطَب المتعلِّم أنْ يستفيدَ منه المعنى قبل التعلُّم لعدم علمه بالوضع قبلَه.

قلنا: قصدُ المعنى للإفادة هو الشائع، لكنْ في مقام التعريف والتفسير ليس للإفادة بل لمجرد التصوير والتفسير، فيكون اللام للإشارة إلى تعيُّنه عند المخاطَب باعتبار أنَّه المعنى[76] المعتبَرُ عند المتكلِّمين، ويجوز أنْ يكون للعهد الخارجيِّ فيكون إشارةً إلى فردٍ مِن مدلول لفظ الكلام متعيِّنٍ عند المخاطَب، وحينئذٍ يكون المراد بالمدلول هو المسمَّى بهذا اللفظ -أي: لفظِ الكلام- لأنَّه لا معنى للفظ الكلام بكون المعنى المقصودِ باللام فرداً منه غيرَ المسمَّى بهذا اللفظ، فلا بدَّ من التأويل بالمسمَّى بلفظ الكلام حتَّى يكون اللامُ للإشارة إلى المعنى المعهود بين المتكلِّمين من جملة أفراد المسمَّى بلفظ الكلام، وحملُ لفظ الكلام ههنا على هذا المعنى غيرُ مستبعد؛ لأنَّ المخاطَبَ لا يفهم من إطلاقه في مقام التعليم إلَّا هذا.

فإنْ قيل: قد تقرَّر عندهم أنَّ التعريفَ للمفهوم لا للفرد، فقصدُ فردٍ مِن مدلول المحدود خروجٌ عنه.

قلنا: إنَّ ما قُصدَ تمييزُ أفراده يُقصَدُ في التعريف إلى تصويره لا إلى تصوير أفراده سواءٌ كان فردَ مدلول لفظ المحدود أو نفسَ الموضوع هو له، فقصدُ فردِ المسمَّى بالكلام إذا كان المقصودُ تمييزَ أفراد ذلك الفرد وتصويرَ نفس مفهومه [و/6ظ] لا يكون خروجاً عن قاعدتهم المذكورة.

(**علمٌ بأمورٍ**) أي: بمسائلَ

(**يُقتدَرُ**) قدرةً تامةً كما هو المتبادر، وبهذا القيد يخرج عن التعريف علمُ الله تعالى وعلمُ الرسول والملائكة؛ لأنَّ علومَهم لا تسمَّى كلاماً، ووجهُ الخروج أنَّ صيغةَ الافتعال تدلُّ على الاعتمال المشعِر بالكسب والنظر، وعلومُهم ليست بالكسب والنظر، أمَّا عِلْمُهُ تعالى فظاهرٌ، وأمَّا عِلْمَي الرسول والملائكة فبالوحي لا بالكسب.

---

[74] (مع قطع النظر عن ملاحظة الأفراد): ليس في (ل، و).

[75] في هامش (ل، و): (أي: لام الحقيقة باللام في مقام التعريف. منه).

[76] (المعنى): ليس في (و).

(معه) أي: مع العلم بتلك الأمور

(على إثبات العقائد الدينيَّة) [ل/6و] أي على الغير سواءٌ كانت العقائدُ صواباً أو خطأً، فإنَّ الخصمَ كالمعتزلِيّ مثلاً وإنْ كان على الخطأ في عقائده وما يتمسَّكُ به في إثباتها، لكنْ لا يخرج عن علماء الكلام، ولا علمُه الذي يقتدِرُ معه على إثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام.

والمراد بالدينيَّة هو المنسوبُ إلى دين محمَّد عليه الصلاةُ والسلامُ صواباً أو خطأً لِمَا ذكرناه مِن قضيَّة المعتزلِيّ.

والمراد بالإثبات معناه المتبادِرُ، ولذا قلنا: (على الغير) لا بمعنى التحصيل والاكتساب، وإلَّا يلزم منه أنْ يكونَ العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرةً له، وذلك باطلٌ؛ لأنَّه داخلٌ فيه لا خارجٌ عنه[77] على ما صرَّح به الشريف العلَّامة.

فإنْ قيل: يجوز أنْ يرادَ بالعقائد في قوله: (إثباتِ العقائد) القضايا الجزئيَّةُ، فلا محذورَ في كونها ثمرةً لقواعد الكلام، فالمعنى: الكلامُ: علمٌ بقواعدَ كليَّةٍ يُقتدَر معه على تحصيل العقائد الجزئيَّة بجعل تلك القواعد كبرى لصغرى سهلةِ [ب/6و] الحصول.

قلنا: إنَّه مع كونه خلافَ التبادر[78] من التعريف يلزم أنْ يكونَ وضعُ الكلام لتحصيل العقائد الجزئيَّة لا غير، مع أنَّ وضعَه وتدوينَه لإلزام الخصم وإيراد الحجج عليهم؛ لأنَّهم دوَّنوه بعد ظهور المخالفين في العقائد للإلزام عليهم، وبهذا ظهر ضعفُ ما قاله التفتازانيُّ[79] في «شرح المقاصد» أنَّ المرادَ بالعلم في هذا التعريف بمعنى ملَكةِ الاستحصالِ، بمعنى أنْ يكونَ عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد، [و/7و] وأنَّ المرادَ بالإثبات تحصيلُ العقائد واكتسابُها مع أنَّ حملَ العلم ههنا على ملَكةِ الاستحصال خلافُ التبادر[80]؛ لأنَّ المتبادِرَ ملَكةُ الاستحضار[81].

(بإيراد الحجج عليها) إشارةً إلى وجود المقتضى.

---

[77] (لا خارج عنه): ليس في (ل، و).

[78] كذا في (ب، ل، و).

[79] (قاله التفتازاني): ليس في (ل، و).

[80] كذا في (ب، ل، و).

[81] نصُّ كلام التفتازاني في «شرح المقاصد»: "ومعنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق أو إثباتها على الغير بحيث يتمكن من إلزام المعاندين أو اتقانها وإحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين".

(ودفع الشُّبَهِ عنها) إشارةً إلى انتفاء المانع.

اعلم أنَّ المتبادِرَ مِن القدرة هي التامَّةُ، ومِن المعيَّة المصاحَبةُ الدائمةُ العاديَّةُ، فينصرفُ إليه في التعريف[82]، فينطبق التعريفُ على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقَّفُ عليه إثباتُها من الأدلَّة وردِّ الشُّبَهِ؛ لأنَّ تلك القدرةَ على ذلك الإثبات إنَّما يصاحب دائماً هذا العلمَ[83] دون العلمِ ببعضها.

ودون العلمِ بالقوانين التي تستفاد منها صورُ الدلائل فقط -وهي المنطقُ- [ل/6ظ] إذ لا يحصل به القدرةُ التامَّةُ على إثبات العقائد الدينيَّة؛ لأنَّ هذا الإثباتَ إنَّما يحصلُ بحجَّةٍ لها صورةٌ[84] مخصوصةٌ يحصل من المنطق ومادَّةٍ معيَّنةٍ لا يُعرَف منه؛ لأنَّ خصوصياتِ المبادئ لا يُعرَف من المنطق وإنَّما يُعرَف به مناسبةُ المبادئ المعلومة من عِلْمٍ آخَرَ[85] لكلِّ مطلوبٍ على وجه إجماليٍّ.

ودون علم الجدل الذي يُتوسَّل به إلى حفظ أيِّ وضعٍ أرادَ؛ إذ ليس فيه اقتدارٌ [ب/6ظ] تامٌّ على ذلك.

ودون علم النحو المُجامِع لعلم الكلام -بل وجميعِ العلم المُجامِع له- إذ ليس يترتَّبُ على ذلك الجميع تلك القدرةُ دائماً على جميع التقادير، بل لا مدخل له في ذلك الترتُّبِ العاديِّ أصلاً.

وإنَّما اختير (يُقتدَرُ) على (يُثبَتُ) إشارةً إلى أن الإثبات بالفعل ليس بلازم، واختير (مع) على (به) إشارةً إلى انتفاء السببيَّة الحقيقيَّة المتبادرة من الباء، واختير الإثباتُ على التحصيل إشارةً إلى أنَّ ثمرةَ الكلام هو الإثباتُ لا التحصيلُ كما ذكرناه وإلى أنَّ العقائدَ يجب أنْ تؤخذَ مِن الشرع ليُعتدَّ بها -وإن كان بعضُها ممَّا يَستقلُّ العقلُ في إثباتها كما سيأتي-.

وليس المرادُ بـ (الحجج) و(الشُّبَهِ) ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسَب زعم مَن تصدَّى للإثبات لِمَا ذكرناه مِن قضيَّة المعتزليِّ والمخطئِ. [و/7ظ]

انظر: سعد الدين التفتازاني (ت 791هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام (7/1)، دار المعارف النعمانية، باكستان، 1401هـ / 1981م، وعبد الحكيم السيالكوتي (1067هـ)، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (37/1)، مطبعة السعادة، مصر.

[82] في هامش (ب): (لأنَّ الألفاظَ المذكورةَ في التعريف يجبُ حملُها على المتبادِرِ ما أمكن. منه).

[83] في هامش (ب): (أي: العلمَ بجميع العقائدِ مع ما يتوقَّفُ عليه إثباتُها من الأدلَّةِ وردِّ الشُبَهِ. منه).

[84] في هامش (ب): (كصورة الشكل الأوَّل من القياس الاقترانيِّ، وكصورة الاتِّصال من القياس الاستثنائيِّ. منه).

[85] (آخر): ليس في (ل، و).

ثمَّ اعلم أنَّ هذا التعريفَ رسمٌ لا حدٌّ؛ وذلك[86] لأنَّ حقيقةَ كلِّ علمٍ هي المسائلُ النظريَّةُ (على ما هو المشهورُ والمتبادِرُ من قولهم: "فلانٌ يَعلَمُ النحوَ والمنطقَ")[87] أو التصديقُ بتلك المسائلِ[88] عن دليلٍ على ما[89] هو المتبادر من قولهم: "الكلامُ: علمٌ بأمور... آه"، وعلى التقديرَين لا يمكن تحديدُه إلَّا ببيانِ تلك المسائل أو التصديقات بها وتصوُّرِها بأَسرِها؛ إذ لا معنى لتحديد الشيء إلَّا تصوُّرُه بجميع أجزائه، ولَمَّا كان تصوُّرُ تلك المسائلِ والتصديقاتِ المتعلِّقةِ بها بأَسْرِها[90] متعذِّراً.. كان تحديدُ العلم أيضاً متعذراً؛ إذ ليست تلك المسائلُ وتصديقاتُها من الأمور الاعتباريَّة المحضة حتَّى يتيسرَ التحديد بها، فعلى هذا: المفهوماتُ التي تُذكَر في تعريفات العلوم كالتعريف المذكور للكلام مثلاً لوازمُ متساويةٌ لتلك المسائل والتصديقات بها، فيكون رسوماً لا حدوداً[91]. [ب/7و]

وقيل: إنَّ أسماءَ العلوم موضوعةٌ [ل/7و] بإزاء مفهوم كليٍّ شاملٍ لتلك المسائل كالتعريف المذكور مثلاً، فيكون حدّاً اسميّاً له لا رسماً، والحقُّ هو الأوَّلُ؛ إذ لا نجد اسماً من أسماء العلوم كالكلام مثلاً يُطلَق ويراد به المفهومُ الكليُّ، بل يراد به دائماً المسائلُ المخصوصةُ أو التصديقاتُ بها، يقال: "فلانٌ يَعلَمُ النحوَ" بمعنى[92] أنَّه يعلَمُ المسائلَ المخصوصةَ أو يتصوَّرُ التصديقاتِ بها؛ إذ لا حَجْرَ في التصوُّرات يتعلَّقُ بجميع الأشياء حتَّى نفسِها.

هذا ثمَّ لَمَّا كان تمايزُ العلوم في أنفُسها بحسَب تمايزِ الموضوعات بمعنى الهَلِيَّةِ المركَّبةِ.. ناسبَ تصديرُ العِلم ببيان موضوعه إفادةً لما به يتميَّزُ عن غيره بحسَب الذات، فقال:

(**وموضوعُه**) بيان ذلك أنَّ كمالَ النفس الناطقة في قوَّتها النظريَّة إنَّما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها على ما هو عليه في نفس الأمر بقدْر الطاقة البشريَّة، ولَمَّا كانت تلك الحقائقُ والأحوالُ متكثِّرةً متنوِّعةً جدّاً وكانت معرفتُها على الاختلاط متعسِّرةً وغير مستحسنة.. تصدَّى الأوائلُ لضبطها وتسهيل

---

[86] (وذلك): ليس في (ل، و).

[87] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

[88] (بتلك المسائل): في (ل، و): (بها).

[89] (على ما): في (ل، و): (كما).

[90] (تصوُّرُ تلك المسائلِ والتصديقاتِ المتعلِّقةِ بها بأَسْرِها): في (ل، و): (تصوُّرُها بأَسْرِها).

[91] في هامش (ع): (بلغ)، وقد توقفت التصحيحات والتعليقات على الهوامش وبدأت الأخطاء بالظهور في النسخة (ع) من هنا.

[92] (بمعنى): في (ل): (يعني).

تعليمها، فأفردوا الأحوالَ الذاتيَّةَ المتعلِّقةَ بشيءٍ واحدٍ مطلقاً[93] أو من جهةٍ واحدةٍ أو بأشياءَ متناسبةٍ تناسباً معتدّاً بها سواءٌ كان [و/8و] في ذاتيٍّ أو عرَضيٍّ، ودوَّنوها على حِدَةٍ، وعدُّوها عِلماً واحداً، وسمُّوا ذلك الشيءَ أو تلك الأشياءَ موضوعاً لذلك العلم؛ لأنَّ موضوعاتِ مسائله راجعةٌ إليه لأنَّها إمَّا عينُ موضوعِ العلم أو نوعُه أو عرَضُه الذاتيُّ أو نوعُ عرَضِه الذاتيّ، فصارت كلُّ طائفة من الأحوال بسبب تشاركها في الموضوع عِلماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفةٍ أخرى [متشاركةٍ][94] في موضوعٍ [ب/7ظ] آخرَ، فتمايزت العلوم في أنفُسها بموضوعاتها، فصار هذا التمايز ممَّا لا بدَّ منه مع جواز الامتياز بأمرٍ آخرَ أيضاً كالغاية مثلاً، وسلك الأواخر أيضاً هذه الطريقةَ في علومهم، وهو أمر استحسانيٌّ؛ إذ لا مانعَ عقلاً من أنْ تُعدَّ كلَّ مسألة عِلماً برأسه وتُفرَدَ بالتعليم، ولا من أنْ تُعدَّ مسائلُ كثيرةٌ غيرُ متشاركةٍ في موضوعٍ واحدٍ [ل/7ظ] -سواءٌ كانت متناسبةً في وجه آخر أو لا- عِلماً واحداً مدوَّناً لكون كلِّها متشاركةً في أنَّها أحكامٌ بأمورٍ على أخرى.

وبالجملة قد أطبقوا على أنَّ تمايزَ العلوم بحسَب الذات، وكذا تناسبُها وتباينُها وتداخلُها إنَّما هو بحسَب الموضوعات، فكان التصديقُ بموضوعيَّة الموضوع إجمالاً من مقدِّمات الشروع، وأمَّا التصديقُ بوجود الموضوع بمعنى الهَلِيَّةِ البسيطة -أعني أنَّ له موضوعاً- فمِن المبادئ التصديقيَّة على ما ذكره الشيخ[95] واختاره الشريفُ العلَّامةُ[96]، ومِن أجزاء العلوم على حِدَةٍ على ما ذكره التفتازانيُّ[97]، كما أنَّ تصوَّرَ موضوع كلِّ علم بتعريفه كتعريف الكلمة مثلاً بـ (لفظٌ موضوعٌ [لمعنًى][98] مفرَدٍ) من المبادئ التصوريَّة، وأمَّا تصوُّرُ مفهوم الموضوع بما يبحث عن أعراضه الذاتيَّة فلكونه معتبَراً في طرفَي التصديق بموضوعيَّة الموضوع.

---

[93] في هامش (ب): (موضوعُ العلمِ قد يكون شيئاً واحداً إمَّا مطلَقاً كالعدد لعلم الحساب، وإمَّا مقيَّداً كالجسم من حيثُ إنَّه قابلٌ للتغيُّر للعلم الطبيعي، وقد يكون أشياءَ متشارِكةً إمَّا في ذاتيٍّ كالخطِّ والسطحِ والجسمِ التعليميِّ المتشارِكةِ في المقدار لعلم الهندسة وإمَّا في عرضيٍّ كالكتاب والسُّنَّةِ والإجماع والقياس المتشارِكةِ في كونها موصِلةً إلى الأحكام الشرعيَّةِ لعلم أصول الفقه. منه).

[94] (متشاركة): في (ب): (مشاركة)، والمثبت كما في (ل، و).

[95] الشيخ ابنُ سِينا: أبو عليٍّ الحسينُ بنُ عبد الله بنِ عليٍّ، الفيلسوف المعروف، (ت 428هـ). انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابنِ أَبِي أُصَيْبِعَةَ (347/1)، والدر الثمين في أسماء المصنفين لِتَاجِ الدِّينِ ابنِ السَّاعِيِّ (353/1).

[96] انظر: الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 819هـ)، شرح المواقف (56/1)، مطبعة السعادة، مصر.

[97] انظر: شرح المقاصد (9/1).

[98] (لمعنى): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

فإنْ قيل: فعلى هذا يكون من مقدِّمات الشروع، وليس كذلك على ما صرَّحوا به[99].

قلنا: ممنوعٌ. إنَّما يكون كذلك أنْ لو توقَّفَ ذلك التصديقُ عليه، ولكنَّه يكفي في التصديق تصوُّرُ الطرفَين بوجهٍ ما غيرِ الكُنْهِ، فيجوز أنْ يُتصوَّرَ مفهومُ الموضوع بوجهٍ ما ويُحكَم به على الشيء الفلاني. [و/8ظ]

(هو المعلوم) اعتُرِضَ عليه بأنَّه إنْ أُريدَ بالمعلوم مفهومُه.. فأكثرُ محمولات[100] مسائله [ب/8و] أخصُّ منه، فلا يكون عرَضاً ذاتيّاً له، وإنْ أُريدَ به ما صدق[101] عليه من أنواع المعلوم.. فكان أعمَّ منه، فلا يكون أيضاً عرَضاً ذاتيّاً مبحوثاً عنه في الفن ما لم يُقيَّدْ بما يجعله مساوياً له كالمساواة العارضة للعدد بواسطة جنسه الأعمِّ –وهو الكمُّ– فإنَّه لا يُبحثُ عنها في الحساب إلَّا بعد التخصيص بالمساواة العدديَّة.

وأجيب عنه في «شرحِ المواقفِ»[102] باختيار الشِّقِّ الأوَّل، فإنَّه قال: "إنَّ[103] العرَضَ الذاتيَّ يجوز أنْ يكونَ أخصَّ مِن معروضه"[104].

أقول: فيه بحثٌ؛ لأنَّ العرَضَ الذاتيَّ للشيء إنَّما يجوز أنْ يكونَ[105] أخصَّ منه بشرطِ ألَّا يَحتاجَ ذلك الشيءُ في عُروضه له إلى أنْ يصيرَ نوعاً معيَّناً كما في لُحوق الحركة والسكون للجسم، وأمَّا إذا احتاجَ فيه إلى أنْ يصيرَ نوعاً معيَّناً[106] –كما في لُحوق [ل/8و] الضحك أو الكتابة للحيوان فإنَّه يَحتاجُ فيه إلى أنْ يصيرَ إنساناً–.. فلا يكون عرَضاً ذاتيّاً له بالاتِّفاق.

والحاصلُ أنَّ العرَضَ الأخصَّ مِن الشيء إنْ كان عُروضه له لاستعدادٍ في ذات ذلك الشيء.. يكون عرَضاً ذاتيّاً له كما في عُروض الحركة والسكون للجسم، وإنْ كان عُروضه لا لاستعدادٍ في ذات ذلك

---

99 (على ما صرحوا به): ليس في (ل، و).

100 في هامش (ب): (كالقِدَمِ والوحدةِ للصانع وصفاتِهِ والحدوثِ والتغيُّرِ والكثرةِ للعالَمِ، فإنَّها محمولاتُ مسائلِ هذا الفنِّ، وهي أخصُّ من مفهوم المعلوم. منه).

101 في هامش (ب): (كالصانع وصفاته والعالم والأجسام. منه).

102 (في شرح المواقف): ليس في (ل، و).

103 (فإنَّه قال: إنَّ): في (ل، و): (بأنَّ).

104 انظر: شرح الجرجاني على المواقف (42/1).

105 (أن يكون): ليس في (و).

106 (فيه إلى أنْ يصيرَ نوعاً معيَّناً): في (ل، و): (إليه).

الشيءِ[107] بل بواسطة أمرٍ أخصَّ منه كما في عُروض الضحك للحيوان.. فلا يكون عرَضاً ذاتيّاً له، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنَّ القِدَمَ والحدوثَ وغيرَهما من الأعراض المبحوث عنها في هذا العلم إنَّما يعرِضُ للمعلوم بواسطة أمر أخصَّ منه لا لاستعدادٍ في ذات المعلوم[108]، فإنَّه يَحتاجُ في عُروض العدم له إلى أنْ يصيرَ نوعاً معيَّناً، وكذا في عُروض الحدوث فلا يكون من الأعراض الذاتيَّة له[109].

فالأَولى[110] في الجواب [ب/8ظ] أنْ يقولَ: إنَّ بين محمولات العلم وبين محمولات مسائله فرقاً كما بين موضوعاتهما، وإنَّه لا يلزم مِن كون محمولات مسائله أخصَّ من موضوعه كونُ محموله أخصَّ من موضوعه، وذلك لأنَّ محمولاتِ العلم ما ينحلُّ إليه محمولاتُ مسائله بطريق الترديد، مثلاً: امتناعُ الخرْقِ:

إذا أُخذَ [و/9و] مع مقابله على وجه الترديد.. يكون محمولاً وعرَضاً ذاتيّاً للجسم الطبيعيِّ الذي هو موضوعُ العلم الطبيعيِّ، فيقال: الجسمُ إمَّا قابلٌ للخرق أو غيرُ قابلٍ[111]، وهو مساوٍ للموضوع لا أخصَّ منه.

وإذا أُخذَ وحدَه يكونُ محمولاً لمسألة ذلك العلم لا لموضوعه، فيقال: الجسمُ الفلكيُّ غيرُ قابلٍ للخرْق والعنصريُّ قابلٌ له.

فكانت محمولاتُ العلم هي المفهومُ المردَّدُ بين خصوصيَّات الأعراض المتقابلة، ومحمولاتُ المسألة هي خصوصيَّات تلك الأعراض، وكانت محمولاتُ العلم في مقابلة موضوعه، ومحمولاتُ المسألة في مقابلة موضوعها، ولا يلزم مِن أنْ يكونَ محمولُ المسألة أخصَّ من موضوع العلم أنْ يكونَ محمولُ العلم نفسِهِ[112] أخصَّ من موضوعه؛ كيف؟! وإنَّ كلَّ محمولٍ مساوٍ لموضوعه.

ففيما نحن فيه إنَّ محمولَ العلم هو المفهومُ المردَّدُ بين القِدم والحدوث وغيرِهما، وهو مساوٍ لموضوعه وهو المعلومُ، [ل/8ظ] ومحمولُ المسألة كلُّ واحدٍ من هذه الأحوال وهو مساوٍ لموضوع المسألة وهو أنواعُ المعلوم.

---

[107] (ذات ذلك الشيءِ): في (ل، و): (ذاته).

[108] في هامش (ب): (كأنْ يصيرَ واجباً أو ممكناً، ويقالُ: المعلومُ الواجبُ قديمٌ، والمعلومُ الممكنُ حادثٌ. منه).

[109] (له): ليس في (و).

[110] في هامش (ب): (مطلبٌ في الفرق بين محمولِ العِلْمِ ومحمولِ مسألتِهِ).

[111] في (ل، و) زيادة: (له).

[112] (نفسه): ليس في (ل، و).

فإنْ قيل: هذا المفهومُ المردَّدُ لا بحثَ عنه في شيءٍ من العلوم، بل إنَّما يُبحثُ في العلوم عن كلِّ واحدٍ واحدٍ من خصوصيَّات هذا المفهوم، فكيف يصحُّ أنْ يكونَ عرَضاً ذاتيّاً لموضوع العلم؟ لأنَّ موضوعَ العلم ما يُبحثُ فيه مِن أعراضه الذاتيَّة بإرجاع ضميرِ أعراضِهِ إلى (ما)[113]؟!

قلنا: [ب/9و] نعم إلَّا أنَّ معناه ما يَرجِعُ البحثُ فيه عن الأعراض الذاتيَّة إليه بأنْ يُجعلَ نفسُه أو نوعُه أو عرَضُه الذاتيُّ موضوعاً للمسألة، لا ما يُبحثُ فيه بالفعل عن الأعراض المختصَّة به بأنْ يُجعلَ نفسُه فقط موضوعاً للمسألة ويُحملَ عليه عوارضُه الذاتيَّةُ فقط، يعني أنَّه لا يلزمُ أنْ يُبحثَ في الفنِّ بالفعل عن العرَض الذاتيِّ لنفس الموضوع.

فإنْ قيل: كيف يصحُّ أنْ يرادَ بالمعلوم مفهومُه؟ والحالُ أنَّ شيئاً من محمولات الفنِّ ومحمولات المسألة لا يعرِضه أصلاً، وإنَّما يعرِض لما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع والأفراد.

قلنا: ليس المراد بالمفهوم [و/9ظ] ههنا الأمرُ الكليُّ الاعتباريُّ الذي لا وجود له في الخارج، بل ذاتُ هذا المفهوم، لكنْ لا باعتبار خصوصيَّةِ النوعيَّة أو الفرديَّة بل مطلقِ الذات المتَّصفة بالمعلوميَّة قديماً أو حادثاً موجوداً أو معدوماً؛ لأنَّ المعدوماتِ تتَّصفُ بالمعلوميَّة أيضاً.

ولك أنْ تختارَ الشِّقَّ الثانيَ بأنْ تقولَ: موضوعُه هو أنواعُ المعلوم قديماً أو حادثاً موجوداً أو معدوماً، كما قالوا: موضوعُ الحكمة أنواعُ الموجودات، فيكون قولُهم: "موضوعُ الكلام هو المعلومُ" إشارةً إلى جهةِ وحدةِ الموضوع، ويكون الموضوعُ أموراً متناسبة في أمرٍ عرَضيٍّ وهو مفهوم المعلوم، فعلى هذا تكون الأعراضُ العامَّةُ المشترَكةُ بين الأنواع مخصِّصةً لكلِّ نوعٍ بقيودٍ مخصَّصةٍ كما خُصِّصَ المساواةُ في الحساب بالمساواةِ العدديَّةِ والوجودُ بالوجودِ الواجبيِّ في الكلام.

لكنْ يرِدُ عليه ما سيأتي في القول الثاني [ل/9و] من أنَّ ذاتَه تعالى ليس بيِّناً في نفسه ولا مبيَّناً في علمٍ آخرَ، ولا يجوز أنْ يُبيَّنَ في هذا العلم، فلا يكون [ب/9ظ] موضوعاً له، وأمَّا المعلومُ فبيِّنٌ في نفسه فيجوز أنْ يُجعلَ موضوعاً له.

---

[113] (بإرجاع ضمير أعراضه إلى (ما)): ليس في (ل، و).

(مِن حيثُ يَثبُتُ له ما هو مِن العقائد الدينيَّة أو وسيلةٌ لها) اعترُضَ عليه في «شرح المواقف» بأنَّ هذه الحيثيَّة لا دخلَ لها في عُروض القدرة وغيرِها[114] من الأعراض المبحوث عنها في الفنِّ، فلا يكونُ عرَضاً ذاتيّاً للمعلوم مِن تلك الحيثيَّة وإنْ كان بحثُ المتكلِّم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينيَّة[115].

أقول: فيه بحثٌ؛ لأنَّ الحيثيَّةَ المذكورةَ في موضوعات العلوم لها اعتباران:

أحدُهما: أنْ تكونَ جزءاً من الموضوع أو قيداً لموضوعيَّته على معنى أنَّ البحثَ عن الأعراض التي تلحقه مِن تلك الحيثيَّة، كما في قولهم: "موضوع العِلْمِ الإلٰهيّ هو الموجود من حيث هو موجودٌ" على معنى: يُبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجودَ من حيث إنَّه موجودٌ لا من حيث إنَّه جوهرٌ أو عرَضٌ، ولا يُبحث فيه عن تلك الحيثيَّة لأنَّ الموضوعَ ما يُبحث عن أعراضه لا ما يبحث عن جزئه أو عن [و/10و] قيده، ولأنَّه لا يُبحث في ذلك العلم[116] إلَّا عن العوارض اللاحقة لموضوعه من تلك الحيثيَّة، فلو بُحث فيه عن تلك الحيثيَّة أيضاً.. لزم أنْ يلحقَ الموضوعَ من جهة نفسه أو من حيثيَّة أخرى، وكلاهما باطلان للدور والتسلسل[117].

وثانيهما: أنْ تكونَ الحيثيَّة بياناً للأعراض الذاتيَّة المبحوث عنها في العلم، فإنَّه يمكن أنْ يكونَ للشيء أعراضٌ ذاتيَّةٌ متنوِّعةٌ، وإنَّما يُبحث في العلم عن نوعٍ منها، فالحيثيَّة بيانُ ذلك النوع، فحينئذٍ تكون الحيثيَّةُ من الأعراض المبحوث عنها في العلم كما في قولهم: "موضوع الطبِّ بدنُ الإنسان من حيث يصِحُّ ويمرض، وموضوعُ الطبيعيِّ الجسمُ من حيث يتحرَّكُ ويسكُن"، والصحَّةُ والمرضُ من الأعراض المبحوث عنها في الطب، وكذا الحركةُ والسكونُ [ب/10و] في الطبيعيِّ، ففيما نحن فيه يجوز أنْ تكونَ الحيثيَّةُ مِن قبيل الثاني فتكونُ بياناً للأعراض المبحوث عنها في الكلام، لا مِن قبيل الأوَّل [ل/9ظ] حتَّى يرِدَ عليه ما ذُكر.

وقد يقال: إنَّ الموضوعَ عبارةٌ عمَّا يُبحث عن أعراضه الذاتيَّة، فكان المعتبَرُ فيه أمران: البحثُ وعُروضُ العوارض، فيجوز أنْ تكونَ الحيثيَّةُ متعلِّقةً بالأمر الأوَّل مع قطع النظر عن الثاني، على معنى أنَّ البحثَ عن العوارض يكون باعتبار هذه الحيثيَّة؛ أي يُلاحظ في جميع المباحث هذه الحيثيَّةُ، لا على معنى أنَّ

---

[114] في هامش (ب): (نحوِ الإرادةِ والقِدَمِ والحدوثِ والوَحدةِ والكثرةِ، أي: لا دَخْلَ للحيثيَّةِ المذكورةِ في عُروضِ هذه الأعراضِ للموضوع -أعني: المعلومَ-. منه).

[115] شرح الجرجاني على المواقف (43/1).

[116] (العلم): ليس في (و).

[117] (والتسلسل): في (ل، و): (أو التسلسل).

جميعَ العوارض المبحوث عنها يكون عُروضُها للموضوع بواسطة هذه الحيثيَّة، لكنْ يرِدُ عليه أنَّ العوارضَ على تقدير ألَّا يكونَ للحيثيَّة مَدخلٌ في عُروضها لا يكون للمقيَّد بهذه الحيثيَّة بل للمطلَق، والموضوعُ هو المقيَّدُ بها لا المطلَقُ، فيلزم ألَّا تكونَ تلك العوارضُ عوارضَ[118] للموضوع، وهذا خُلفٌ.

ثمَّ المرادُ:

من العقائد الدينيَّة هو القِدَمُ والوَحدةُ للصانع، والحدوثُ للعالَم، وصحَّةُ الإعادة للأجسام، ونحوُها ممَّا يُقصد إثباتُه في الفنِّ.

ومن الوسيلة هو تركُّبُ الجسم من الجواهر الفردة، وعدمُ تمايز المعدومات، فإنَّ الأوَّلَ وسيلةٌ إلى إثبات الحدوث، والثاني إلى إثبات تعدُّدِ صفات الله تعالى وكونِها موجودةً في نفسها، [و/10ظ] ونحوُها.

(وقيل: ذاتُ الله تعالى) إمَّا وحدَه على ما ذهب إليه القاضي الأُرمويُّ، أو مع ذوات الممكنات من حيث استنادُها إلى ذاته تعالى على ما ذهب [ب/10ظ] إليه صاحب «الصحائف»[119]، فحينئذٍ يكون الموضوعُ أمرَين متناسبَين في المعلوم أو في الموجود، وذلك لأنَّه يُبحث فيه عن صفاته تعالى وأفعاله وأحكامه وعن أحوال الممكنات من حيث احتياجُها إليه تعالى[120].

(ورُدَّ بوقوع البحث في الكلام عن أحوال الجواهر والأعراض لا من حيث استنادُها إليه تعالى) كقولهم: "الجوهران لا يتداخلان" و"الأعراض لا تنتقل" وغيرِهما من أكثر مباحث الأمور العامَّة والجواهر.

والجواب عنه أنَّه يجوز أنْ يكونَ ذكرُها على سبيل المبدئيَّةِ لا على كونها من مسائل الفنِّ، فلا يلزم أنْ يكونَ راجعاً إلى أحوالِ موضوعه.

فإنْ قيل: لا شكَّ أنَّ تلك [ل/10و] المباحثَ ليست من الأمور البيِّنة التي لا تَحتاج إلى البيان فلا بدَّ من بيانها، فإنْ بُيِّنَ في هذا الفنِّ.. يكون من مسائله لا من مبادئه، فيجب أنْ يكونَ راجعاً إلى أحوال موضوعه، وليس كذلك لعدم استنادها إليه، وإنْ بُيِّنَ في علمٍ آخرَ.. لا بدَّ أنْ يكونَ ذلك العلم شرعيّاً

---

[118] (عوارض): ليس في (و).

[119] الصحائف في علم الكلام: لشمس الدين محمد بن أشرف الحسيني المشهور بالحكيم السمرقندي (ت بعد 960هـ)، رتبه على مقدمة وست صحائف وخاتمة، ومن شروحه: المعارف في شرح الصحائف. انظر: كشف الظنون (1075/2).

[120] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (13/1)، وشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (ت 690هـ)، الصحائف الإلهية (ص 66)، تحقيق: د.أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، 1985م.

وأعلى وأشرفَ منه؛ لأنَّ العلمَ الأعلى لا يتوقَّفُ على الأدنى منه، ولا الشرعيُّ على غير الشرعيِّ، ولا علمَ شرعيَّ ثَمَّةَ أعلى من الكلام وأشرفَ منه؛ لأنَّه أساسُ جميع العلوم الشرعيَّة بالاتِّفاق.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ ما يُبيَّنُ فيه مبادئُ العلم الشرعيّ يجب أنْ يكونَ شرعيّاً وأعلى منه؛ للإطباق على أنَّ علمَ الأصول يستمدُّ من العربيَّة ويُبيَّنُ فيها بعضُ مبادئه مع أنَّه غيرُ شرعيٍّ وأدنى منه شرفاً، ولأنَّ الشيخَ قال في «الشفاء»: إنَّ مبادئَ العلم قد تكون بيِّنةً بنفسها فلا تُبيَّنُ في علمٍ أصلاً، وقد تكون غيرَ بيِّنةٍ:

فتُبيَّنُ [ب/11و] في علمٍ أعلى منه لجلالة شأنه عن أنْ يُبيَّنَ في ذلك العلم كقولنا: "الجسمُ مؤلَّفٌ من الهَيُولى والصورة"، فإنَّه من مبادئ الطبيعيِّ ومن مسائل الفلسفة الأُولى.

أو في علمٍ أدنى منه لدنوِّ شأنه عن أنْ يُبيَّنَ في ذلك العلم كـ "امتناع الجزء الذي لا يتجزَّأُ" فإنَّه من مسائل الطبيعيِّ ومن مبادئ الإلٰهيِّ لإثبات الهَيُولى والصورة، [و/11و] فيجب أنْ يُبيَّنَ بمقدماتٍ لا تتوقَّفُ صحَّتُها عليه لئلا يدورَ.

وقد تُبيَّنُ في ذلك العلمِ نفسِه بشرط ألَّا يكونَ مبدأً لجميع مسائله وألَّا يُبيَّنَ بمسألةٍ يتوقَّفُ عليه لئلا يدور، فهذا يكونُ مبدأً باعتبارٍ ومسألةً باعتبارٍ، كأكثر مسائل الهندسة، وككون الأمر للوجوب فإنَّه مسألةٌ من الأصول ومبدأٌ لمسألةِ وجوب القياس تمسُّكاً بقوله تعالى ﴿فاعتَبِروا﴾[121].

ويجب في هذا القسم أنْ يرجعَ البحثُ إلى أحوال موضوعه ليصحَّ كونُه من مسائله، فما نحن فيه أعني البحثَ عن أحوال الجواهر والأعراض من غير أنْ يستندَ إليه لا يكونُ من هذا القبيل لعدم رجوعه إلى أحوال موضوعه، فتعيَّن البيانُ في علمٍ أدنى أو أعلى بحيث يثبت هذا المبدأُ بدليلٍ قطعيٍّ من غير مخالفةٍ [ل/10ظ] لقواعد الشرع، وإنْ لم يُعدَّ ذلك العلمُ من العلوم الإسلاميَّة كالإلٰهيِّ الباحثِ عن أحوال الموجود على الإطلاق، فإنَّه أدنى من الكلام شرفاً وأعلى منه من حيث عموم موضوعه، هكذا حقَّقه التفتازانيُّ[122] في «شرح المقاصد»[123].

(و) رُدَّ أيضاً

---

[121] الحشر 2.

[122] (حقَّقَه التفتازانيُّ): في (ل، و): (حُقِّقَ).

[123] شرح المقاصد في علم الكلام (13/1)، وابن سينا (ت 427هـ)، الإلهيات من الشفاء (6/1، 20)، مراجعة: د.إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1380هـ / 1960م.

(**بلزوم كونِه**) أي كونِ ذات الله تعالى

(**بديهيّاً أو**) كسبيّاً

(**مُبيَّناً في علمٍ آخرَ**) لأنَّ وجودَ الموضوع لا يجوز أنْ يُبيَّنَ في ذلك العلم؛ لأنَّ المطلوبَ فيه إثباتُ الأعراض [ب/11ظ] الذاتيَّة لموضوعه، ولا شكَّ أنَّه يتوقَّف على وجوده لأنَّ إثباتَ الشيء للشيء فرعُ ثبوتِ المثبَت له، فلو كان وجودُه من الأعراض المطلوبة فيه.. لزم الدورُ أو التسلسلُ، فيلزم أنْ يكونَ بديهيّاً أو مبيَّناً في علمٍ آخر.

(**وكلاهما باطلان**) أمَّا الأوَّلُ فظاهرٌ، وأمَّا الثاني فلأنَّ ذلك العلمَ الآخرَ إنْ كان أعلى منه.. فلا علمَ أعلى من الكلام بالاتِّفاق، وإنْ كان أدنى منه.. فموضوعُ الأعلى لا يُبيَّنُ في الأدنى منه، وفي كلٍّ مِن بيان[124] الملازَمةِ[125] وبطلان اللازم بحثٌ، أمَّا في الأوَّل فلأنَّ إثباتَ الأعراض الذاتيَّة التي غيرَ الوجود لا شكَّ أنَّه يتوقَّف على وجود المثبَت له، وأمَّا إثباتُ الوجود فلا فرقاً[126] بينه وبين سائر الأعراض الذاتيَّة.

وقولُهم: "إثباتُ الشيء للشيء فرعُ ثبوت المثبَت له" مختصٌ بسائر الأعراض غيرِ [و/11ظ] الوجود على ما صرَّحَ به الإمامُ[127]، ولو سُلِّمَ أنَّه أعمُّ لكنْ ليس معناه أنَّ وجودَ المثبَت له مقدَّمٌ بل معناه[128] على ما حقَّقه العلَّامةُ الدوَّانيُّ أنَّ ثبوتَ الثابت لا ينفكُّ عن ثبوت المثبَت له، بل يستلزمه: إمَّا مؤخراً كثبوت البياض للجسم، وإمَّا معاً كثبوت الوجود للماهيَّة، وإمَّا مقدَّماً كثبوت الإمكان للموجود؛ لأنَّ الشيءَ ما لم يكنْ ممكناً.. لم يكنْ موجوداً، فعلى هذا يجوز أن يكون وجودُ الموضوع من أعراضه الذاتيَّة التي لا يتوقَّفُ إثباتُه على سبق الوجود عليه حتَّى يلزمَ الدور أو التسلسل.

فإنْ قيل: إنَّ الوجودَ المطلَقَ مشتركٌ بين جميع الموجودات بأَسْرِها[129]، فلا يكون عرَضاً ذاتيّاً لشيءٍ منها، [ل/11و] وأمَّا الوجودُ الخاصُّ الواجبيُّ فهو جزئيٌّ حقيقيٌّ سواءٌ كان عينَه أو غيرَه، فلا يُحمل عليه قطعاً، فلا يكون من الأعراض الذاتيَّة أيضاً.

---

[124] (بيان): ليس في (ل، و).

[125] في هامش (ب): (أي: المذكورةِ في المتن. منه).

[126] في هامش (ب): (لأنَّ حَمْلَ سائر الأعراضِ الذاتيَّةِ على الموضوع بواسطة الوجودِ بخلاف الوجودِ نفسِهِ، فلا بدَّ من الفرقِ بينهما. منه).

[127] هو الإمامُ فخرُ الدينِ الرازيُّ (ت 606هـ).

[128] في هامش (و): (أي: معنى قولِهم: إثباتُ الشيءِ للشيءِ فرعُ المثبَتِ له. منه).

[129] (بأسرها): ليس في (ل، و).

قلنا: إنْ أرادَ بالعرَضِ الذاتيّ ما يُنتزَعُ عن ذات الموضوع بتجريده عن المشخَّصات ويُحمل عليه كما في: "زيدٌ إنسانٌ" أو بتجريده عن المنوَّعات كما في: "الإنسانُ حيوانٌ".. سلَّمْنا أنَّ المشترَكَ بين الموجودات لا يكون عرَضاً ذاتيّاً بهذا المعنى.

وإنْ أرادَ به ما يُنتزَعُ عن ذات الموضوع بطريق انتزاع اللازم من الملزوم كما في قولك: "الأربعةُ زوجٌ" أو بطريق نسبة الموضوع إلى آخرَ كما في قولك: "السماءُ فوقَ الأرض" –فإنَّ الفوقيَّةَ مُنتزَعٌ من السماء بالنسبة إلى الأرض–.. فلا نسلِّمُ أنَّ المشترَكَ لا يكون عرَضاً ذاتيّاً بهذا المعنى.

فالوجودُ المطلَقُ المشترَكُ[130] عرَضٌ ذاتيٌّ لازمٌ للواجب لأنَّه منتزَعٌ من ذاته لا بالنسبة إلى أمرٍ آخرَ، وعرَضٌ ذاتيٌّ مفارقٌ للممكنات لأنَّه منتزَعٌ من ذوات الممكنات بالنسبة إلى الفاعل لاحتياجه إليه، ولو سُلِّمَ أنَّه لا يكون عرَضاً ذاتيّاً لشيءٍ منها.. لكنَّه لا يلزمُ من عدم كون الوجود المطلق عرَضاً ذاتيّاً لشيءٍ منها [ب/12و] ومن عدم صحَّة حمل الوجود الخاص عدمُ كون الوجودِ مطلقاً[131] من الأعراض الذاتيَّة لشيءٍ؛ لجواز أنْ يكونَ الوجودُ مقيداً [و/12و] بالوجوب من الأعراض الذاتيَّة لذاتِ الواجبِ، ويصحُّ حملُه عليه لكونه كليّاً، على أنَّه يجوز أنْ يرادَ بالحملِ المعتبَرِ في الأعراض الذاتيَّة الحملَ بالاشتقاق؛ إذ لا مانع من أنْ يقالَ زيدٌ صاحبُ هذا الوجود، وأمَّا في الثاني فلأنَّه يجوزُ أنْ يُبيَّنَ موضوعُه في علمٍ آخرَ كالعلم الإلٰهيِّ على ما ذكرناه في المبادئ من الشيخ، وإليه ذهب القاضي الأُرمويُّ.

فإنْ قيل: المعلومُ الذي جعلوه موضوعَ الكلام في القول الأوَّل ماذا حالُه: بيّنٌ أو مُبيَّنٌ في هذا العلم أو [في][132] علمٍ آخرَ.

قلنا: إنَّه بيّنُ الوجود في نفسه كالموجود في القول الثالث[133]؛ لأنَّا كما نحكمُ أنَّ شيئاً ما موجودٌ بالبديهة.. كذلك نحكمُ أنَّ شيئاً ما معلومٌ بالبديهة.

(**وقيل: هو**) أي: موضوعُ الكلام

(**الموجودُ من حيث هو**) أي من حيث إنَّه موجودٌ لا من حيث إنَّه جوهرٌ أو عرَضٌ. [ل/11ظ]

---

[130] (المشترَكُ): ليس في (ل، و).

[131] في هامش (ب): (أي: الوجودُ بلا شرطِ شيءٍ كالماهيَّة بلا شرطِ شيءٍ. منه).

[132] (في): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

[133] (الثالث): في (ل، و): (الثاني).

قيل: لا فرقَ على هذا القول بينَ موضوع الكلام وموضوع العلم الإلٰهيِّ؛ لأنَّ موضوعَه هو الموجود من حيث هو أيضاً.

وأجيب: بأنَّه يبحثُ في الكلام عن أحوال الموجود على قانون الإسلام، وفي الإلٰهيِّ على قانون عقولهم وافقَ الشرعَ أو لا.

(ورُدَّ بأنَّه قد يُبحثُ فيه) أي: في الكلام

(عن أحوال المعدومِ والحالِ وعن) أحوالِ

(أمورٍ لا باعتبار أنَّها موجودةٌ في الخارج) كالنظرِ والدليلِ، حيث يقال: "النظرُ الصحيحُ يفيد العلمَ" و"الدليلُ وجهُ دلالته كذا" و"ينقسمُ إلى كذا وكذا".

أُجيبَ عنه بأنَّ هذه الأمورَ كلَّها وإنْ لم يكنْ لها وجودٌ في الخارج لكنَّها موجوداتٌ في الذهن فيشملُها الموجودُ، وردَّه في «المواقف» بأنَّ الوجودَ الذهنيَّ قد أنكره المتكلمون، فلا يجوزُ [ب/12ظ] أنْ يأخذَ الموجودَ أعمَّ من الخارج والذهنيِّ[134].

أقول: لا نزاعَ للمتكلِّمين القائلين بنفي الوجود الذهنيِّ في تعقُّلِ الكليَّاتِ والاعتباريَّاتِ والمعدوماتِ والممتنعاتِ[135] وتميُّزِ بعضها عن بعض بحسَب المفهوم، وإنَّما نزاعُهم في كون التعقُّلِ بحصول صورةٍ من المتعقَّل في العقل وفي اقتضائه الثبوتَ في الجملة على ما صرَّحَ به في بحث الوجود من «شرح المقاصد»[136]، فعلى هذا لا يلزم من إنكار المتكلِّمين حصولَ [و/12ظ] الصورة في العقل إنكارُهم الوجودَ الذهنيَّ مطلقاً حتَّى لا يجوزَ تعميمُ[137] الموجودِ للخارجيِّ والذهنيِّ.

وقد يقال: ليس مرادُهم بالموجود ههنا الموجودَ الخارجيَّ بشرط الوجود الخارجيِّ[138]، بل مرادُهم أعمُّ منه؛ أي: مفهومُ الموجود مطلقاً واجباً أو ممكناً جوهراً أو عرضاً على ما مر في المعلوم من أنَّ المرادَ به المفهومُ مطلقاً، ولو سُلِّمَ أنَّ المرادَ بالموجود الموجودَ في الخارج.. لكنْ يجوزُ أنْ يكونَ بحثُ النظرِ والدليلِ من قبيل المبادئ على وجهٍ ذكرناه من قبل، وبحثُ المعدومِ والحالِ من لواحق مسألة الوجود.

---

[134] انظر: شرح الجرجاني على المواقف (1/48-49).

[135] (والممتنعات): ليس في (ل، و).

[136] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (1/79).

[137] (تعميم): في (و): (تقسيم).

[138] (بشرط الوجود الخارجيّ): ليس في (و).

ثمَّ شرعَ لبيان فائدته المخصوصة المترتِّبة عليه المتضمِّنة لاعتقاد فائدةِ ما الذي يتوقف عليه إمكان الشروع في العلم، فقال:[139]

(وفائدتُه) أي: فائدةُ الكلام المترتِّبةُ عليه في الواقع، [ل/12و] ولا بدَّ من اعتقادها لئلَّا يُعدَّ عبثاً في شروعه عرفاً ولا يقعَ في سعيه فتورٌ

(الترقِّي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان) قال الله تعالى: ﴿يرفَعِ اللهُ الذينَ آمَنُوا مِنكُمْ والذينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[140]

(وإرشادُ المسترشدين) إلى عقائد الدين

(بإيضاح الحجَّة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجَّة عليهم) إلى غير ذلك من فوائده. [ب/13و]

---

[139] (فقال): ليس في (و).

[140] المجادلة 11.

[تعريف العقائد والعلم والنظر]

(العقائدُ) أي: المعتقداتُ

(ما يُقصَدُ به نفسُ الاعتقادِ دونَ العملِ) واعلم أنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ قسمان:

أحدُهما: ما يُقصَدُ به نفسُ الاعتقاد، كقولنا: "اللهُ واحدٌ عالمٌ قادرٌ"، ونحو: "الإجماعُ حجَّةٌ" و"الأجسامُ مُعادٌ"، وهذه تسمَّى اعتقاديَّةً وأصليَّةً وعقائدَ.

والثاني: ما يُقصَدُ به نفسُ العمل، كقولنا: "الوِترُ واجبٌ" و"الصلاةُ والزكاةُ فريضةٌ"، وتسمَّى هذه عمليَّةً وفَرعيَّةً وأحكاماً ظاهريَّةً.

والأُولى مضبوطةٌ لا تتزايدُ فيها أنفسُها، ولا يتعذَّرُ الإحاطةُ بها والاقتدارُ على إثباتها بالأدلَّة، وإنَّما يتكثَّرُ وجوهُ استدلالاتها وطرقُ دفع شُبَهِها، وقد دُوِّنَ علمُ الكلام لهذا بخلاف الثانية؛ لأنَّها لا تكادُ تنحصر في عددٍ بل تتزايد بتعاقب الحوادثِ الفعليَّةِ[141] فلا يتأتَّى أنْ يُحاطَ بها كلِّها، وإنَّما مَبلَغُ مَن يعلمُها هو التهيُّؤُ [و/13و] التامُّ لها، وقد دُوِّنَ لها علمُ الفقه وهو العلم بالأحكام الشرعيَّة الفَرعيَّة عن أدلَّتها التفصيليَّة، وباعتبار موضوعه هو العلمُ الباحثُ[142] عن أحوال المكلَّفين على ما هي عليه في نفس الأمر بقدْرِ الطاقة البشريَّة.

(العلمُ) يقال في الاصطلاح على معانٍ منها: إدراكُ العقل، فيفسَّرُ بحصول صورةِ الشيء في العقل.

ومنها: أحدُ أقسام التصديق، وهو ما يقارِنُ الجزمَ والمطابقةَ والثباتَ، فيخرجُ الظنُّ والجهلُ المركَّبُ والتقليدُ، ويُفسَّرُ بأنَّه الجزمُ[143] الثابتُ المطابقُ للواقع.

ومنها ما يشمل التصوَّرَ المطابقَ والتصديقَ اليقينيَّ، وهو الموافقُ للعُرْفِ واللغةِ، وافترقوا فيه فِرقتَين: فرقةٌ قالوا: إنَّه إضافةٌ بين العالِمِ والمعلوم، وفرقةٌ قالوا: إنَّه صفةٌ ذاتُ إضافةٍ.

مسألةٌ خلافيةٌ (8)

ولهم باعتبار كونه صفةً تعريفان:

---

[141] (الفعلية): ليس في (ل، و).

[142] (الباحث): في (ل، و): (الباعث).

[143] (بأنَّه الجزم): في (ل): (بالاعتقاد الجازم).

أحدُهما [ل/12ظ] ما اختاره أبو منصور الماتُريديُّ[144] وهو:

(صفةٌ) أي: أمرٌ قائمٌ بالغير -أي: بجزءٍ من أجزاء العالِم- من غيرِ تعيينِ [ب/13ظ] [المحلِّ][145]؛ لأنَّ محلَ العلمِ الحادثِ غيرُ متعيِّنٍ عقلاً عند أهل الحقِّ، بل يجوزُ عندهم عقلاً أنْ يخلقَه اللهُ تعالى في أيِّ جزءٍ من أجزائه البدنيَّة أو غيرِها؛ لأنَّ البنيةَ ليست شرطاً للعلم والحياة، لكنَّ السمعَ دلَّ على أنَّ (مَحلَّ العِلْمِ هو القلبُ كقوله تعالى: ﴿فتكونَ لهم قلوبٌ يَعقِلونَ﴾[146] وقال الحكماءُ)[147]: إنَّ محلَّ العلم بالكليَّاتِ النفسُ الناطقةُ، وبالجزئياتِ آلاتُها من الحواسِّ الظاهرةِ والباطنةِ على ما هو المشهورُ، وقال بعضُهم: إنَّ المدرِكَ للكليَّاتِ والجزئيَّاتِ هي النفسُ الناطقةُ، ولكنَّ إدراكَها للكليَّات بالذات وللجزئيَّات بواسطة آلاتها، فتكون صورُ الكلِّ مرتسمةً في النفس، وهذا بناءً على تفسيرهم العلمَ بحصول الصورة في العقل وأنَّه يشمَل الظنَّ والشكَّ والوهمَ والتقليدَ والجهلَ المرَكَّب لأنَّ كلَّها علمٌ عندَهم

(يتجلَّى) أي: ينكشف انكشافاً تامّاً كما هو المتبادِرُ

(بها) أي: بتلك الصفةِ

(المذكورُ) أي: ما يُذكرُ ويمكن أنْ يعبَّرَ عنه موجوداً كان أو معدوماً، ممكناً أو محالاً، كليّاً أو جزئيّاً

(لِمَنْ قامت هي) أي: تلك الصفةُ

(به) راجعٌ إلى (مَن)؛ أي: بجزءٍ مِن أجزائه على ما ذكرناه، فخرجَ عن التعريف ما عدا الإدراكاتِ من الصفات النفسانيَّةِ كالشجاعة، وغيرِ النفسانيَّة[148] كالسواد لعدم الانكشاف [و/13ظ] بها، والظنُّ والشكُّ والوهمُ والجهلُ المركَّبُ واعتقادُ المقلِّدِ المصيب أيضاً لعدم الانكشاف التامِّ بها، فبقيَ إدراكاتُ الحواسِّ والتصوُّرُ والتصديقُ اليقينيُّ.

---

[144] لم يأت الإمام الماتريدي بتعريف العلم على هذا النظم والترتيب، وإنما أشار إلى ذلك خلال كلامه. انظر: أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت 508هـ)، تبصرة الأدلة (19/1)، تحقيق: د. حسين آتاي، نشريات رئاسة الشؤون الدينية، تركيا، 1993م.

[145] (المحل): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

[146] الحج 46.

[147] ما بين قوسين في (ل، و): (محلَّه القلبُ، وقيل).

[148] (كالشجاعة، وغيرِ النفسانيَّة): ليس في (و).

مسألةٌ خلافيةٌ (7)

ولا محذورَ فيه إلَّا في عدِّ إدراكات الحواسِّ عِلماً، فإنَّ كونَها عِلماً على ما هو مذهبُ الأشعريِّ[149] مع كونه مخالفاً لمذهبِ جمهور المتكلِّمين ومذهبِ صاحب التعريف -وهم الماتُريديَّةُ-[150] مخالفٌ أيضاً للعُرفِ واللغةِ؛ لأنَّ البهائمَ ليست مِن أولي العلم فيهما، اللهمَّ إلَّا أنْ يقالَ: إنَّ البهائمَ وإنْ لم يكنْ [ب/14و] من أولي العلم بالكليَّات لكنَّها من أولي العلم بالجزئيَّات، أو يُرتكبَ الفرقُ في الإدراك الحسيِّ بين البهائم والعقلاء، أو يُجعلَ إحساسُ العقلاء [ل/13و] عِلماً دون البهائم على ما يُشعِرُ به التعريفُ حيث قال: (لِمَن)، أو يقالَ: المرادُ بإدراك الحواسِّ إدراكُ العقل بواسطة الحواسِّ بدليلِ قولهم: (إنَّ المدرِكَ في الحقيقة هو العقلُ، والحواسُّ آلاتٌ له)، فينطبقُ التعريفُ على مذهب صاحبه.

(وقيل) وهو اختيارُ[151] الأشعريِّ وأكثرِ أصحابه[152]

(صفةٌ توجِبُ) لمحلِّها وهي القلبُ، بدلالة السمعِ على ما ذكرناه[153]

(تمييزاً) لمتعلَّقها

(لا يَحتمِلُ) ذلك المتعلَّق

---

[149] ذكر الإمام الأشعري اختلاف الناس في الإدراك، فقال بعضهم: محله القلب وهو علم بالمدرك وسمى بعضهم هذا الفعل رؤية، وقال بعضهم: بل الرؤية والإدراك واحد وهو غير العلم، وكذلك قالوا في إدراك سائر الحواس، وقال بعضهم: الإدراك يكون في بعض الحدقة والعلم في القلب دون غيره وكذلك قالوا في سائر الأجناس.

انظر: الإمام أبو الحسن الأشعري (324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (287/2)، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، لبنان، الطبعة الأولى، 2005م، ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني (548)، نهاية الإقدام في علم الكلام (345)، تحرير وتصحيح: الفرد جيوم، مكتبة المثنى، العراق.

[150] (وهم الماتريدية): ليس في (ل، و).

[151] (اختيار): في (ل، و): (مختار).

[152] لم أجد نسبة هذا التعريف إلى الإمام الأشعري، إلا أن إدراكات الحواس المعدودة علماً عند الإمام الأشعري تدخل في هذا التعريف، قال ابن الحاجب في مختصره: "وأصح الحدود: (صفةٌ توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض)، فيدخل إدراك الحواس كالأشعري، وإلا زيد في الأمور المعنوية".

انظر: جمال الدين عثمان بن عمر ابن الحاجب (ت 646هـ)، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل (ص 205-206)، تحقيق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم / الشركة الجزائرية اللبنانية، لبنان / الجزائر، الطبعة الأولى، 2006م.

[153] (بدلالة السمعِ على ما ذكرناه): ليس في (ل، و).

(**النقيضَ**) أي: نقيضَ ذلك التمييز

اعلمْ أنَّ ههنا أربعةُ أمور: الصفةُ، ومحلُّها، والتمييزُ، ومتعلَّقُه.

وضميرُ "لا يحتمل" يَحتمِلُ أنْ يرجعَ إلى كلٍّ من هذه الأربعة، وكذا النقيضُ يَحتمِلُ نقيضَ الأربعة، فيحصل من ضرب الأربعة في الأربعة ستةَ عشَرَ احتمالاً بعضُها محقَّقٌ وبعضُها مقدَّرٌ، والمختارُ ما قدَّرْناه.

فحاصلُه أنَّه صفةٌ قائمةٌ بمحلٍّ متعلِّقةٌ بشيءٍ توجِبُ إيجاباً عاديّاً لمحلِّها أمراً يتميَّزُ به متعلَّقُها تمييزاً لا يحتملُ ذلك المتعلَّقُ نقيضَ ذلك الأمر.

فقوله: "توجِبُ تمييزاً" أخرجَ الصفاتِ النفسانيَّةَ وغيرَها؛ لأنَّها إنَّما توجِبُ لمحلِّها تميُّزاً لا تمييزاً، وقوله: "لا يحتملُ النقيضَ" أخرجَ الظنَّ والشكَّ والوهمَ؛ لأنَّ متعلَّقَ التمييزِ الحاصلَ بها يَحتمِلُ نقيضَه حالاً، والجهلَ المركَّبَ أيضاً لاحتماله النقيضَ مآلاً؛ لجواز أنْ يطَّلِعَ على ما في الواقع فيزولَ عنه اعتقادُه إلى نقيضه، والتقليدَ أيضاً؛ لأنَّه يزولُ بالتشكيك لعدم استناده إلى موجِبٍ.

فبقيَ [و/14و] إدراكاتُ الحواسِّ والتصديقاتُ اليقينيَّةُ والتصوُّراتُ[154] داخلةً فيه بناءً على أنَّه لا نقيضَ للتصوُّراتِ[155] فلا يحتمله؛ وذلك لأنَّ النقيضَين[156] [ب/14ظ] هما المفهومان المتمانعان لِذاتهما، ولا تمانعَ بين التصوُّرات.

فإنَّ مفهومَي الإنسان واللاإنسان مثلاً في أنفسهما –مع قطعِ النظر عن صدقهما على شيءٍ– مفهومان مفردان لا تمانعَ بينهما أصلاً؛ لجواز تعقُّلِهما معاً فيجتمعان وعدمِ تعقُّلِهما معاً فيرتفعان، وإذا اعتُبرَ ثبوتُهما لشيءٍ فحينئذٍ يكون بينهما تقابلُ التضادِّ بالنسبة إلى ذلك الشيءِ الواحدِ لا التناقضُ، وباعتبار ثبوتِهما لذلك الشيءِ يحصلُ قضيَّتان متنافيتان: إحداهما [ل/13ظ] محصّلَةٌ والأخرى معدولةٌ، تنافيا صدقاً لكنَّهما ليستا بمتناقضتَين أيضاً لعدم اتِّحاد نسبتهما، بل محمولاهما متقابلان تقابلَ التضادِّ، وإنَّما تكونان متناقضتَين لو جُعلَ السلبُ راجعاً إلى نسبة صدق الإنسان لذلك الموضوع، فحينئذٍ تكونان قضيَّتَين متناقضتَين بالفعل.

---

[154] (والتصديقاتُ اليقينيَّةُ والتصوُّراتُ): في (ل، و): (والتصديقُ اليقينيُّ والتصوُّرُ).

[155] (للتصورات): في (ل، و): (في التصورات).

[156] في هامش (ب): (ولو سُلِّمَ أنَّ لها نقائضَ.. لكنْ لا يَحتملُهُ أيضاً؛ لأنَّ كلَّ ماهيَّةٍ متصوَّرةٍ لا يَحتملُ غيرَ صورتها الحاصلةِ. منه).

وكذا قولُنا: "حيوانٌ ناطقٌ"، "حيوانٌ ليس بناطقٍ" على وجه التقييد لا يتدافعان أصلاً؛ لأنَّ السلبَ في "ليس بناطقٍ" حينئذٍ يرجِعُ إلى النسبة التقييديَّة فلا يتدافعان إلَّا بملاحظة وقوعِ تلك النسبة التقييديَّة على وجه الإيجابِ الخبريِّ وعدمِ وقوعِها على وجه السلبِ الخبريِّ، فلا تناقضَ بين التصوُّراتِ أنفُسِها.

وأمَّا قولُ المنطقيّين: "نقيضُ المتساويين متساويان وعكسُ[157] النقيض أنْ يجعلَ نقيضَ المحمول موضوعاً ونقيضَ الموضوع محمولاً" فهو مَجازٌ بالأوَّل[158] على وجهَين:

أحدهما: أنْ يعتبرَ نِسَبَ الأطراف إلى الذات تقييداً إيجابيّاً أو سلبيّاً، ويسمُّونَ هذا نقيضاً بمعنى السلب.

وثانيهما: أنْ يلاحظَ مفهوماتِها من حيث هي، ويجعلَ معنى حرف السلب مضموماً إليها معها شيئاً واحداً، ويسمُّونَه نقيضاً بمعنى العدول.

فعلى الأوَّل يرجعُ إلى التناقض بين القضايا، وعلى الثاني بين الشيءِ وعُدولِهِ على معنى أنَّ المتناقضَين هما المفهومان المتنافيان لذاتِهما، [ب/15و] هذا ما ذهب إليه المتأخِّرون.

وأمَّا الشيخُ فقد قال في «الشفاء»: "إنَّ بينَ المُفردَين تناقضاً"[159] حتَّى اعترضوا به [و/14ظ] على تعريف التناقض باختلاف القضيَّتَين.

وأجابوا عنه بأنَّ المرادَ تعريفُ التناقض بين القضيَّتَين لا مطلقُ التناقض.

فإنْ قيلَ: فعلى مذهب ألَّا تناقضَ بين التصوُّرات يلزمُ أنْ تكونَ جميعُ التصوُّراتِ علوماً مع أنَّ بعضَها غيرُ مطابقٍ.

أُجيبَ بأنَّ[160] التصوُّرَ لا يوصَفُ بعدم المطابَقةِ أصلاً، فإنَّا إذا رأينا من بعيدٍ شَبَحاً هو حَجَرٌ مثلاً، وحصلَ منه في ذهننا صورةُ إنسانٍ.. فتلك الصورةُ صورةُ الإنسان وعِلمٌ تصوُّريٌّ له[161]، [ل/14و] والخطأُ

---

[157] (نقيضُ المتساويين متساويان وعكسُ): في (ل، و): (عكسُ).

[158] (بالأول): ليس في (ل، و).

[159] انظر: قره خليل بن حسن التيراوي (ت 1123هـ)، جلاء الأنظار في حل عويصات الأفكار (ص 188)، المطبعة العامرة، 1258هـ.

[160] (أجيب بأن): في (و): (قلنا إنَّ).

[161] (له): في (ل، و): (به).

إنَّما هو في حكم العقل بأنَّ هذه الصورةَ للشبَحِ المرئيِّ، فالتصوُّراتُ كلُّها مطابِقةٌ لِمَا هي تصوُّراتٌ له – موجوداً كان أو معدوماً، ممكناً أو ممتنعاً–.

([162]واعتُرِضَ عليه بما حاصلُه أنَّ كونَ تلك الصورةِ تصوُّراً للإنسان[163] موقوفٌ على أنْ يكونَ العلمُ بالوجه عينَ العلمِ بالشيءِ مِن ذلك الوجه، حتَّى يكونُ العلمُ بالشبَحِ مِن وجه الإنسان عينَ العلمِ بالإنسان الذي هو وجهُه ههنا، وليس كذلك بل بينَهما فرقٌ، فإنَّ معنى العلم بالوجه هو[164] أنْ يحصلَ في الذهن صورةٌ تكونُ آلةً لذلك الوجه، فالوجهُ معلومٌ والحاصلُ في الذهن صورةٌ، ومعنى العلمِ بالشيءِ مِن ذلك الوجه: أنْ يكونَ ذلك الوجهُ آلةً لملاحظته، فالحاصلُ في الذهن نفسُ ذلك الوجه، والمعلومُ بواسطتها[165] هو ذلك الشيءُ، فالعلمُ بالوجه في المثال المذكور –أعني: العلمَ بالإنسان– وإنْ كانَ مطابقاً له لكنَّ العلمَ بالشيء مِن ذلك الوجه ليس مطابقاً له، والمقصودُ في المثال المذكور هو هذا؛ إذ المتصوَّرُ هو الشبَحُ، والصورةُ الإنسانيَّةُ آلةٌ لملاحظته.

والجوابُ عنه أنَّه إنْ أرادَ أنَّ المتصوَّرَ هو الشبَحُ من حيث الحجريَّةُ.. فهو باطلٌ، وإنْ أرادَ أنَّه هو الشبَحُ من حيث الإنسانيَّةُ.. فهو مطابقٌ للمتصوَّرِ)[166] [فلا إشكالَ][167].

ثمَّ المرادُ بالتمييز ههنا ليس المعنى المصدريَّ، أي: كونُ المحلِّ –أي: القلبِ– مميِّزاً؛ إذ ليس له نقيضٌ أصلاً لا في التصوُّرِ ولا في التصديقِ حتَّى يتصفَ باحتمالِه له وعدمِ احتمالِه، بل المرادُ به: ما به التمييزُ، أعني: الصورةَ الحاصلةَ في المحلِّ في التصوُّرِ من الماهيَّةِ المتصوَّرةِ، والنفيَ والإثباتَ في التصديقِ.

مثلاً: إذا تعلَّقَ علمُنا بماهيَّةِ الإنسان.. حصلَ عندنا صورةٌ مطابِقةٌ لها بها تتميَّزُ عمَّا عداها، ولا تحتملُ تلك الماهيَّةُ نقيضَ تلك الصورة لعدم نقيضها، وإذا تعلَّقَ علمُنا بأنَّ العالَمَ حادثٌ.. حصلَ عندنا إثباتُ أحدِ الطرفَين للآخَرِ بحيثُ يتميَّزان بذلك الإثبات عمَّا عداهما.

فإنْ قيلَ: إنَّ القولَ بالصورة الذهنيَّة فرعُ القولِ بالوجود الذهنيِّ، وأصحابُ هذا التعريف لا يقولون به.

---

[162] من هنا إلى قوله (فهو مطابقٌ للمتصوَّرِ): ليس في (و).

[163] في (ل) زيادة: (وإدراكاً له).

[164] (هو): ليس في (ل).

[165] (بواسطتها): في (ل): (بواسطته).

[166] ما بين قوسين ليس في (و)، والمثبت كما في (ب).

[167] (فلا إشكال): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

قلنا: ليس المرادُ بالصورة الذهنيَّة ههنا ما اصطلحَ عليه الحكماءُ، فإنَّ مرادَهم بالوجود الذهنيِّ أمرٌ [ب/15ظ] يشارِكُ الوجودَ الخارجيَّ في تمام الماهيَّة ويماثلُه إلَّا في التشخُّصاتِ الخارجيَّةِ والذهنيَّةِ، وهو الذي أنكره المتكلِّمون، بل المرادُ بالصورة ههنا هي الشَبَحُ والمثالُ الشبيهةُ بالمتخيَّل في المرآة، وليس هذا من الوجود الذهنيِّ بالمعنى المذكور.

ثمَّ إنَّه لا فرقَ بين القولَين في كون العلم صفةً ذاتَ تعلُّقٍ بالمعلوم، وإنَّما الفرقُ في موجَبها، فهي توجِبُ انكشافَ المعلوم على القول الأوَّل، وأمراً يتميَّزُ وينكشفُ به المعلومُ على القول الثاني. [و/15و]

(وقيل: بين المعاني) يعني أنَّ مَن يرى رأيَ الأشعريِّ مِن أنَّ إحساسَ الحواسِّ عِلمٌ لمتعلَّقاتها.. اقتصرَ على الحدِّ المذكور، ومَن لم يرَ رأيَه أدرجَ في التعريف: (بين المعاني).

(فيَخرجُ منه) أي: من التعريف

(إدراكُ الحواسِّ) الظاهرةِ؛ فإنَّها توجِب تمييزاً في الأمور العينيَّة المحسوسة لا بين المعاني. [ل/14ظ]

فإنْ قيلَ: إنَّ مقتضى هذا القيد ألَّا تُعلَمَ الجزئيَّاتُ المحسوسةُ أصلاً، مع أنَّا قد نعلمُ لوناً مخصوصاً في محلٍّ مخصوصٍ قبلَ رؤيته ثُمَّ ندركه حسّاً عند رؤيتنا.

قلنا: هذا غلطٌ نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئيِّ على وجهٍ جزئيٍّ[168] وبين إدراكه على وجهٍ كليٍّ، فإنَّ الأوَّلَ هو العلمُ على الوجه الكليِّ، والثانيَ هو الإدراكُ على الوجه الجزئيِّ، لكنْ بقيَ الإشكالُ بإدراك الجزئيِّ بعد غَيبته عن البصر، فإنَّه ليس إحساساً لغَيبته عن الحسِّ، ولا عِلماً لأنَّه إدراكُ العينِ المحسوسِ على وجهٍ جزئيٍّ.

فإنْ قيلَ: إنَّ المدرَكَ بعد الغَيبة عن الحسِّ أمرٌ خياليٌّ يصِحُّ تعلُّقُ العلم به، وليس من الأعيان بل من المعاني، لكنْ لمطابقتِه الأمرَ الخارجيَّ وكونِه وسيلةً إلى معرفته اشتبهَ الحالُ.

قلنا: ليس كلامُنا فيما تعلَّقَ بالأمر الخياليِّ الذي هو من قبيل المعاني مِن الإدراك حتَّى يقالَ: "إنَّه عِلمٌ"، بل [ب/16و] في نفس ذلك الأمر الخياليِّ الذي أدركْنا به العينَ المخصوصَ ثُمَّ غابَ العينُ وبقيَ ذلك الأمرُ الخياليُّ، فهل هو عِلمٌ أصلاً[169]؟!

(وقيَّدَ بعضُهم المعانيَ) المذكورةَ

---

[168] (على وجهٍ جزئيٍّ): ليس في (و).

[169] (أصلاً): في (ل، و): (أملا).

(**بالكُلِّيَّة لإخراج إدراكِ**) المعاني

(**الجزئيَّةِ**) عن الحدِّ، كإدراكِنا بآلامنا ولذَّاتِنا وسائرِ المعاني الجزئيَّةِ الموهومةِ

(**تخصيصاً للعلم بالكلِّيِّ والمعرفةِ بالجزئيِّ**) ومَن لم يرَ هذا الاختصاصَ لمْ يُقيِّدْ بالكُلِّيَّةِ، فيتناولُ العِلْمَ بالمعاني[170] الكُلِّيَّةِ والجزئيَّةِ، وهو الصحيحُ؛ لأنَّه تعالى عالِمٌ بالكلِّيَّاتِ والجزئيَّاتِ مع أنَّه لا يقالُ: "إنَّه تعالى عارفٌ".

(**ونُقِضَ**) أي: التعريفُ الثاني

(**بالعلوم العاديَّةِ**) التي هي من أفراد المحدود، وهي العلومُ المستندةُ إلى العادة، كعِلْمِنا بأنَّ الجبلَ الذي رأيناه سابقاً لم ينقلبِ الآن ذهباً.

(**لاحتمالها النقيضَ**) لأنَّ الفاعلَ مختارٌ، وقدرتُه [و/15ظ] شاملةٌ لجميع الممكنات، والجواهرُ الفردةُ التي يتركَّبُ منها الأجسامُ متماثلةٌ في ذاتها متساويةٌ في قَبولها الصفاتِ المتقابلةِ كالذهبيَّةِ والحجريَّةِ، فالجبلُ حينئذٍ يكون عبارةً عن مجموعِ جواهرَ فردةٍ مخصوصةٍ موصوفٍ[171] بالحجريَّةِ، [ل/15و] وذلك المجموعُ بعينه قابلٌ للذهبيَّةِ المستلزِمةِ لنقيض الحجريَّةِ، فتحقُّقُ المحلِّ القابلِ للضدَّين مع ثبوتِ الفاعلِ المختارِ يوجِبان جوازَ الانقلابِ، فالحكمُ بكونه حجراً محتمِلٌ لنقيضه.

(**وأُجيبَ بأنَّ احتمالَها**) أي: العلومِ العاديَّةِ

(**للنقيض بمعنى أنَّه لو فُرِضَ**) بدلَها وقوعُ

(**نقيضها لم يلزمْ منه**) أي: من ذلك النقيضِ المفروضِ

(**مُحالٌ لذاته**) لأنَّ تلك الأمورَ العاديَّةَ ممكنةٌ في ذواتها، والممكنُ لا يَلزمُ مِن فَرْضِ طرفَيه في محلٍّ قابلٍ له مُحالٌ لذاته

(**لا احتمالَ مُتعلَّقِ التمييز**) الواقعِ في العلوم العاديَّةِ

(**له**) أي: للنقيض؛ وذلك [ب/16ظ] لأنَّ الاحتمالَ بالمعنى الأوَّلِ راجعٌ إلى الإمكان الذاتيِّ الثابتِ لجميع الممكناتِ في حدِّ ذواتها كما ذكرناه، والاحتمالُ بالمعنى الثاني أنْ يكونَ مُتعلَّقُ التمييزِ محتملاً لأنْ

[170] (بالمعاني): في (و): (المعاني).

[171] (موصوف): في (و): (موصوفة).

يَحكمَ فيه الشخصُ المميِّزُ بنقيضه حالاً[172] أو مآلاً، ومَنشؤُه ذلك التمييزُ: إمَّا لعدم الجزم أو لعدم المطابَقة أو لعدم استناده إلى موجِبٍ.

(والمرادُ) بالاحتمال المَنفيّ في التعريفِ المذكورِ

(هو) الاحتمالُ

(الثاني) وثبوتُه في العلوم العاديَّةِ ممنوعٌ؛ لأنَّ استحالةَ اتّصافِ مُتعلَّقِ التمييزِ في العاديَّاتِ -كالجبل مثلاً- بالنقيض ثابتةٌ البتَّةَ (في كل وقتٍ عُلمَ كونُه حَجَراً فيه، فتحقَّقَ عدمُ احتمال النقيض البتَّةَ)[173]، والذي أثْبَتُّم هو التجويزُ العقليُّ والإمكانُ الذاتيُّ لا الذي نفيناه.

وقد يقال: إنَّا لا نسلِّمُ أنَّ الجواهرَ الفردةَ التي يتركَّبُ منه الجبلُ متجانسةٌ متماثلةٌ في ذاتها، بل هي متخالفةُ الحقائق، وما تركَّبَ منه الجبلُ لا يجوزُ أنْ يتركَّبَ منه الذهبُ، فليس هناك موضوعٌ معيَّنٌ يصِحُّ أنْ يتواردَ عليه النقيضان، فليس الحكمُ على الجبل بأحدهما محتملاً لنقيضه أصلاً. نعم، يمكنُ أنْ يُعدِمَ اللهُ تعالى الجبلَ ويوجِدَ بدلَه الذهبَ، لكنَّه لا احتمالَ للنقيض لعدم اتِّحادِ الموضوعِ.

فإنْ قيل: نحن نأخذُ الموضوعَ ما هو أعمُّ من الحجر والذهب، كالشاغِلِ في المكان [و/16و] المخصوصِ، فيتَّحِدُ الموضوعُ ويحتمِلُ النقيضَ.

قلنا: لا بدَّ في التناقض بين القضايا الحقيقيَّةِ مِن اتِّحاد [ل/15ظ] الموضوع الحقيقيّ، وعدمُ تجانسِ الجواهرِ الفردةِ ينافي اتِّحادَها. اللهمَّ إلَّا أنْ يُكتفى في احتمال النقيض بمجرد الإمكان، فإنَّ الإمكانَ الذاتيَّ مع وجود الفاعلِ المختارِ يكفي في إمكان احتمال النقيض مع تَخالُفِ حقائقِ الجواهرِ [ب/17و] الفردةِ، لكنَّه يرجِعُ إلى الاحتمال العقليِّ، وقد مرَّ أنَّه غيرُ مُرادٍ.

(وقيل: حصولُ صورةِ الشيءِ في العقل) وهذا التعريفُ للقائلين بالوجود الذهنيّ مِن الحكماء والمتكلِّمين.

---

[172] في هامش (ب): (قولُهُ: "حالاً" كما في الظنِّ، وقولُهُ: "مآلاً" كما في الجهلِ المركَّبِ والتقليدِ، وقولُهُ: "لعدم الجزم" ناظرٌ إلى الظنِّ، وقولُهُ: "لعدم المطابقة" ناظرٌ إلى الجهل المركَّبِ، وقولُهُ: "لعدم استنادِهِ إلى موجِبٍ" ناظرٌ إلى التقليد. منه).

[173] ما بين قوسين ليس في (و).

واعتُرِضَ عليه بأنَّ العلمَ بالشيء لا يحصلُ عندهم قبل حصول صورة الشيء في الذهن، بل إنَّما يحصلُ عند حصولها، والحاصلُ عند حصولها ثلاثةُ أمورٍ: الصورةُ نفسُها، وقَبولُ الذهنِ له، وإضافةٌ مخصوصةٌ بين العالِمِ والمعلوم.

فذهب بعضُهم أنَّ العلمَ هو الصورةُ الحاصلةُ، وذهب بعضُهم أنَّه قَبولُ الذهن لتلك الصورة، وذهب بعضُهم أنَّه الإضافةُ المخصوصةُ، فعلى الأوَّل يكونُ من مقولة الكيفيَّة النفسانيَّة، وعلى الثاني من قَبيلِ الانفعال، وعلى الثالث[174] من قَبيل الإضافة.

وأمَّا نفسُ حصولِ الصورة في الذهن الذي هو من مقولة الفعل فلم يقلْ به أحدٌ منهم، فلا يصِحُّ التعريفُ به.

وأُجيبَ عنه بأنَّ المرادَ هي الصورةُ الحاصلةُ للشيء على طريقة إضافة الصفة إلى الموصوف تطبيقاً له على المذهب الأوَّل، وهو الأصحُّ عندهم؛ لأنَّ الصورةَ قد توصفُ بالمطابَقةِ وعدم المطابَقةِ كالعلمِ، بخلاف الانفعالِ والإضافةِ؛ لأنَّهما لا توصفان بهما، هكذا وجَّهه الشريفُ العلَّامَةُ.

وقد يُجابُ عنه بأنَّ نسبةَ الحصولِ إلى الصورة في الذهن كنسبةِ الوجودِ إلى الماهيَّةِ في الخارج، فكما أنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّةِ في الخارج، كذلك الحصولُ عينُ الصورةِ في الذهن، بمعنى أنَّه ليس ههنا حصولٌ وصورةٌ تعرضُ[175] الأوَّل للثاني على ما قالوا في الوجود، فبهذا الاعتبارِ يصِحُّ جَعْلُ العِلمِ تارَةً نفسَ الصورة وأخرى حصولَها، وهذا في الحقيقة اختيارٌ للمذهب الأوَّل أيضاً.

وعلى التقديرَين يكون العلمُ عبارةً عن الصورةِ [و/16ظ] الذهنيَّةِ [ل/16و] وهذا ظاهرٌ، وإنَّما الكلامُ [ب/17ظ] في تحقيق تلك الصورة، وَهُمْ فيه فرقتان:

فرقةٌ تدَّعي أنَّ تلك الصورةَ مخالفةٌ لذي الصورةِ بالذات والحقيقة[176]، وَهُمُ القائلون بأنَّ الموجودَ في الذهن هو مُثُلُ الأشياءِ وأشباحُها لا أنفسُها، فعلى قولهم يكون العلمُ مغايراً للمعلوم بالذات، ولا يكون للأشياء وجودٌ ذهنيٌّ بحسَبِ الحقيقة بل بحسَبِ المجاز، فمعنى قولِهم مثلاً: "النارُ موجودةٌ في الذهن" أنَّ شَبَحَها موجودةٌ فيه لا نفسَها، لكنْ لشَبَحِها نسبةٌ مخصوصةٌ لماهيَّتها بسببها كان ذلك الشبَحُ عِلماً لها لا لغيرها.

---

[174] في (ل، و) زيادة: (يكون).

[175] (تعرض): في (و): (تفرض).

[176] (والحقيقة): ليس في (ل، و).

ولا يَرِدُ عليهم ما أورده[177] المتكلِّمون أنَّه لو كان للأشياء وجودٌ ذهنيٌّ.. لزمَ أنْ يكونَ الذهنُ حارّاً وبارداً ومُعوَجّاً ومستقيماً عند تصوُّرِ الحرارة والبرودة والاعوجاج والاستقامة؛ إذ لا معنى للحارِّ والباردِ والمُعوَجِّ والمستقيمِ إلَّا ما حصلَ فيه الحرارةُ والبرودةُ والاعوجاجُ والاستقامةُ؛ لأنَّه إنَّما تلزمُ تلك اللوازمُ لو كان الحاصلُ في الذهن نفسَ هذه الأشياءِ لا أشباحَها المخالفةَ لها بالذات.

وفرقةٌ تدَّعي أنَّ تلكَ الصورةَ متَّحدةٌ مع ذي الصورة بالذات مغايرةٌ له بالاعتبار واللوازم، وَهُمُ القائلون بأنَّ الموجودَ في الذهن ماهيَّاتُ الأشياء أنفسُها لا أشباحُها، ويدلُّ عليه أدلَّةُ الوجود الذهنيِّ قاطبةً، فعلى قولهم يكونُ العِلمُ والمعلومُ متَّحدَين بالذات مختلفَين بالاعتبار، ويكونُ للأشياء وجودان: خارجيٌّ، وذهنيٌّ.

ولا يَرِدُ عليهم أيضاً ما ذكرناه من إيرادِ المتكلِّمين؛ لأنَّ الحاصلَ في الذهن من الحرارةِ والبرودةِ والاعوجاجِ[178] ونحوِها هي[179] ماهيَّاتُها الكلِّيَّةُ عندَهم لا هُوِيَّتُها الخارجيَّةُ الجزئيَّةُ، والماهيَّةُ والهُوِيَّةُ وإنِ اتَّحدتْ[180] بالذات -بمعنى أنَّ الماهيَّةَ الكُلِّيَّةَ[181] لو وُجِدَتْ في الخارج لكانت هي هذه الهُوِيَّةَ الجزئيَّةَ[182]، ولو وُجِدَتِ الهُوِيَّةُ في الذهن [ب/18و] لكانت هي هذه الماهيَّةَ- إلَّا أنَّهما متخالفتان في اللوازمِ، واللوازمُ المذكورةُ هي لوازمُ الهُوِيَّةِ الخارجيَّةِ لا لوازمُ الماهيَّةِ الذهنيَّةِ.

فإنْ قيل: إنَّ [و/17و] هذا الجوابَ مخصوصٌ بما إذا ادَّعى الخصمُ اتِّصافَ [ل/16ظ] الذهنِ بالصفاتِ الموجودةِ في الخارج كالحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج، وأمَّا لو تشبَّثَ بلوازم الماهيَّةِ كالزوجيَّة والفرديَّة أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثالِه بأنْ يقولَ: "لو حصلَتْ الزوجيَّةُ والفرديَّةُ والامتناعُ في الذهن.. لزمَ أنْ يكونَ الذهن زوجاً أو فرداً وممتنعاً"، إذ لا معنى للزوج والفرد إلَّا ما حصلَ فيه الزوجيَّةُ والفرديَّةُ وكذا الحالُ في[183] الممتنعُ.. لم يمكن التفصي[184] عنه بالجواب المذكور؛ إذ لا يتيسَّرُ

---

[177] (أورده): في (و): (أوردوه).

[178] (والاعوجاج): ليس في (ل، و).

[179] (هي): ليس في (ل، و).

[180] (اتحدت): في (ل، و): (اتحدتا).

[181] (الكلِّيَّة): ليس في (ل، و).

[182] (الجزئيَّة): ليس في (ل، و).

[183] (الحالُ في): ليس في (ل، و).

[184] كذا في (ب، ل، و)، ولعلها اختصار عن كلمة (التفصيل)، وجملة: (لم يمكن التفصي... إلخ) هي جواب الشرط لقوله: (وأما لو تشبَّثَ... إلخ).

له أنْ يقالَ: "كونُ محلِّ الزوجيَّةِ موصوفاً بها مِن أحكامِها المتعلِّقةِ بهُويَّتِها الخارجيَّة"، وكذا الفرديَّةِ والامتناعِ، إذ لا هُوِيَّةَ لها عيناً.

قلنا: فحينئذٍ نتثبَّتُ بجوابٍ آخرَ [يُبتنى][185] على الفرق بين الحصولِ في الذهن والقيامِ به، فإنَّ حصولَ شيءٍ في الذهن لا يوجِبُ اتِّصافَه به، كما أنَّ حصولَ الشيءِ في المكان والزمان لا يوجِبُ اتِّصافَ المكان والزمان به، وإنَّما الموجِبُ لاتِّصافِ شيءٍ بشيءٍ قيامُه به لا حصولُه فيه حصولَ المظروفِ في الظرفِ، والأشياءُ المذكورةُ كلُّها -أعني: الحرارةَ والبرودةَ والزوجيَّةَ والفرديَّةَ والامتناعَ- وغيرُها إنَّما هي حاصلةٌ في الذهن لا قائمةٌ به، فلم يوجَبِ اتِّصافُ الذهن بها، وإنَّما يوجَبُ اتِّصافُه بها لو كانت قائمةً به، وليس كذلك.

فإنْ قيل: إنَّ حصولَ هذه الأشياء في الذهن لو كان حصولاً لا يقتضي اتِّصافَ المحلِّ بها.. لَمَا صحَّ القولُ بأنَّ الصورةَ الحاصلةَ من هذه الأشياء في الذهن عِلمٌ لهذه الأشياء؛ لأنَّ حصولَ العِلمِ في المحلِّ حصولٌ متأصِّلٌ يقتضي اتِّصافَ [ب/18ظ] المحلِّ به؛ إذ لا يقال: "إنَّه عالِمٌ" إلَّا لحصولِ العِلمِ فيه، بمعنى: قيامِه به.

قلنا: إنَّ الصورةَ الذهنيَّةَ:

قد تؤخَذُ مِن حيثُ إنَّ حصولَها في الذهن عينُها، فحينئذٍ يكونُ عِلماً وعَرَضاً قائماً بالنفس حاصلاً لها حصولاً متأصِّلاً اتِّصافيّاً، فحينئذٍ يكونُ موجوداً خارجيّاً عينيّاً؛ لأنَّ الذهنَ موجودٌ في الخارج، فكذا ما يقومُ به.

وقد تؤخَذُ مِن حيثُ إنَّ الحصولَ غيرُها، فيكونُ صورةً ذهنيَّةً وماهيَّةً[186] للموجود العينيِّ الذي ربَّما يكونُ [و/17ظ] من الجواهر وربَّما يكونُ [ل/17و] من الأعراض كَمّاً أو كيفاً أو فعلاً أو انفعالاً إلى غير ذلك من مَقولاتِ[187] الأعراض، فلا تتَّصِفُ النفسُ بها ولا هي تحصلُ للنفس حصولاً متأصِّلاً، وهي بهذا الاعتبار مفهومٌ لا تَحَقُّقَ له إلَّا في الذهن، وإطلاقُ المعلوم عليها تجوُّزٌ؛ لأنَّ المعلومَ ما له صورةٌ في العقل لا نفسُ الصورة، هكذا حُقِّقَ.

---

[185] (يبتنى): في (ب، ل): (يتبنى)، والمثبت كما في (و).

[186] (وماهيَّةً): في (و): (وماهيته).

[187] (مقولات): في (ل، و): (مقولة).

وبه يندفعُ إشكالان قويّان يردان[188] على القائلين بوجود الأشياء أنفُسِها في الذهن:

أحدُهما أنَّا إذا رأينا زيداً مثلاً وحصلَ في ذهننا مفهومُ[189] الحيوان.. فإنَّا نعلمُ يقيناً أنَّ هناك أمرين: أحدُهما موجودٌ في الذهن وهو معلومٌ وكليٌّ وجوهرٌ -أعني: مفهومَ الحيوان- إذ المرادُ بالجوهر مَهِيَّةٌ[190] إذا وُجِدَتْ في الخارج كانت لا في موضوعٍ، وثانيهما موجودٌ في الخارج وهو عِلمٌ وجُزئيٌّ وعَرَضٌ مِن مَقولةِ الكيف، وصورةٌ ذهنيَّةٌ لذلك المفهوم.

فعلى طريقة القائلين بالشبَحِ: الموجودُ في الذهن هو مفهومُ الحيوان[191] الذي شبحُه قائمٌ بالذهن وهو معلومٌ وكليٌّ، والموجودُ[192] هو شبَحُ ذلك المفهوم وهو عِلمٌ وعَرَضٌ قائمٌ بالذهن لا حاصلٌ فيه، فيكونُ موجوداً في الخارج؛ لأنَّ المرادَ بالموجود في الخارج خارجُ الذهن فلا إشكالَ أصلاً.

فإنْ قيل: قد مرَّ أنَّه لا وجودَ للأشياء في الذهن بحسَبِ الحقيقة عند أهل هذه [ب/19و] الطريقة، فكيف يصِحُّ أنْ يقالَ: "الموجودُ في الذهن عندَهم هو مفهومُ الحيوان"؟!

قلنا: إنَّهم لم ينكروا وجودَ المفهوماتِ الكلِّيَّةِ في الذهن، بل إنَّما ينكرون صورَها الحاصلةَ في الذهن على ما أثبَتَه الفرقةُ الثانيةُ.

وأمَّا على طريقة القائلين بوجود الأشياءِ أنفُسِها في الذهن: فيُشكِلُ أنَّ الموجودَ في الخارج -الذي هو عِلمٌ وعَرَضٌ مِن مَقولة الكيف- ما هو؟ إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلَّا مفهومُ الحيوانِ الحاصلُ في الذهن، وهو معلومٌ، لا أمرٌ آخرُ يغايره.

وأمَّا على التحقيق الذي ذكرناه: فمفهومُ الحيوان معلومٌ وكلِّيٌّ باعتبار نفسه [ل/17ظ] مع قطع النظر عن حصوله في الذهن، وباعتبار حصوله في الذهن [و/18و] حصولاً غيرَ متأصِّلٍ مفهومٌ، وباعتبار حصوله في الذهن حصولاً متأصِّلاً عِلمٌ وعَرَضٌ وجزئيٌّ وموجودٌ في الخارج.

وثانيهما أنَّ الحاصلَ في الذهن لَمَّا كان متَّحداً مع ذي الصورة بالذات على هذا المذهب.. لزِمَ أنْ يكونَ الشيءُ الواحدُ عِلْماً ومعلوماً وجزئيّاً وكلِّيّاً وجوهراً وعَرَضاً إذا كان [ذو][193] الصورة جوهراً، وكيفاً

---

[188] (يردان): في (ل، و): (واردان).

[189] في هامش (ب، و): (أي: الطبيعةُ الحيوانيَّةُ لا المفهومُ المجرَّدُ. منه).

[190] (مَهِيَّةٌ): في (ل، و): (ماهيَّتُهُ)، وفي هامش (ب، و): (وطبيعةُ الحيوانِ كذلك؛ لأنَّها إذا وُجِدَتْ في الخارج كانت لا في موضوعٍ، أي: قائمةً بذاتها. منه).

[191] في هامش (ب، و): (لأنَّ المرادَ بوجود أمرٍ في الذهن على هذه الطريقةِ قيامُ شَبَحِهِ ومِثالِهِ بالذهن. منه).

[192] في (ل، و) زيادة: (في الخارج).

[193] (ذو): في (ب، ل، و): (ذي)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

وَكَمّاً إذا كان [ذو][194] الصورة مِن مَقولة الكمّ والكيف، وفعلاً إذا كان [ذو][195] الصورة مِن مَقولة الفعل... إلى آخر مقولاتِ التسع، ووجهُ اندفاعه ظاهرٌ ممَّا ذكرناه من قبلُ[196].

(**النظرُ**: **ملاحظةُ المعلوم** [ع/21و] **لتحصيل المجهول**) وهذا التعريفُ يعمُّ التعريفَ بالمفرد والمركَّب.

(**وقيل**: **مجموعُ الحركتَين**) اللتَين هما مِن قَبيل الحركة في الكيفيَّة النفسانيَّة: إحداهما في المعلومات المخزونة، والثانيةُ في المبادئ المعيَّنة.

توضيحُه أنَّ النظرَ هو اكتسابُ المجهولاتِ من المعلوماتِ، ولا شكَّ في أنَّ كلَّ مجهولٍ لا يمكن اكتسابُه من أيِّ معلومٍ كان، بل لا بدَّ له من معلوماتٍ متناسبةٍ إيَّاه، ولا شكَّ [ب/19ظ] أيضاً في أنَّه لا يمكنُ تحصيلُه من تلك المعلومات على أيِّ وجهٍ كانت، بل لا بدَّ هناك من ترتيبٍ معيَّنٍ فيما بينها، فإذا أردنا تحصيلَ مطلوبٍ مشعورٍ به من وجهٍ.. فلا بدَّ من أنْ يتحرَّكَ الذهنُ في المعلومات المخزونة عندَه منتقلاً من معلومٍ إلى آخرَ حتَّى يجدَ المعلوماتِ المناسبةَ لذلك المطلوب، وهي المسمَّاةُ بمبادئه، ثُمَّ لا بدَّ أيضاً أنْ يتحرَّكَ في تلك المبادئ ليرتِّبَها ترتيباً خاصّاً يؤدِّي إلى ذلك المطلوبِ، فهناك حركتان[197]:

إحداهما تُحصِّلُ المادَّةَ، ومبدؤها هو المطلوبُ المشعورُ به من وجهٍ، ومنتهاها آخرُ ما يحصُلُ من تلك المبادئ.

والثانية تُحصِّلُ الصورةَ، ومبدؤها أوَّلُ ما يوضَعُ منها للترتيب، ومنتهاها المطلوبُ المشعورُ به على وجهِ الأكملِ.

فحقيقةُ النظرِ عندَ المحقِّقين: هو مجموعُ هاتَين الحركتَين المتوسِّطُ بين المعلوم من وجهٍ ناقصٍ والمجهولِ من وجهٍ أكملَ، وعندَ المتأخِّرين: هو الترتيبُ اللازمُ للحركة الثانية منهما –أعني: الحركةَ في المبادئ ليرتِّبَها– بناءً على أنَّ حصولَ [ل/18و] المجهولِ من مبادئه يدورُ عليه [و/18ظ] وجوداً وعدماً، والحركةُ الأولى منهما[198] يقابلها الحدسُ؛ لأنَّه الانتقالُ من المبادئ إلى المَطالبِ دفعةً، فيقابلُ عكسَه –الذي هو الانتقالُ

---

[194] (ذو): في (ب، ل، و): (ذي)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[195] (ذو): في (ب، ل، و): (ذي)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[196] (من قبلُ): ليس في (ل، و).

[197] في (ل) زيادة: (من).

[198] (منهما): ليس في (ل، و).

من المَطالبِ إلى المبادئ وإنْ كان تدريجيّاً– تقابلاً يشبهُ تقابلَ الصاعدةِ والهابطةِ، فإنَّ النظرَ صاعدةٌ والحدسَ هابطةٌ.

فإنْ قيل: إنَّ تعريفَ النظر بمجموع الحركتَين أو الترتيبِ المذكورِ منقوضٌ بالتعريف بالمفرد، نحو التعريف بالفصل [وحدَه][199] أو الخاصَّة وحدَها.

أجيبَ عنه بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ المعرَّفَ[200] يجب أنْ يكونَ معلوماً بوجهٍ، فالتعريفُ يكون مركَّباً من ذلك الوجهِ والمفردِ.

والثاني أنَّ التعريفَ بالمفرد إنَّما[201] [ب/20و] يكون بالمشتَقَّات[202]، وهي مركَّبةٌ من الذات والصفة.

والثالثُ أنَّه يكون بالمشتَقَّات، وهي[203] أعمُّ بحسَب المفهوم، فلا بدَّ من قرينةٍ مخصِّصةٍ، فيكونُ مركَّباً من القرينةِ والمشتَقِّ.

والرابعُ أنَّ التعريفَ بالمفرد وإنْ جازَ لكنَّه قليلٌ غيرُ معتبَرٍ.

والكلُّ منظورٌ فيه:

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّه يستلزمُ اعتبارَ العرَضيّ في الحدِّ التامّ فيما إذا تُصوِّرَ المطلوبُ بأمرٍ عرَضيٍّ ثُمَّ حَصَلَ ذاتيَّاتُه بأسْرها وعُرِّفَ بها.

فإنْ قيل: لا نسلِّمُ أنَّ هذه الصورةَ حدٌّ تامٌّ؛ لجواز أنْ يكونَ رسماً أكملَ.

قلنا: إنَّ الحدَّ التامَّ هو الموصِلُ إلى الكُنْهِ، والحاصلُ في تلك الصورة هو الكُنْهُ، فلا يكونُ رسماً، اللهمَّ إلَّا أنْ يقالَ: إنَّ الإيصالَ إلى الكُنْهِ لازمٌ أعمُّ له لوجوده في الرسم الأكملِ أيضاً، ولا دلالةَ للعامِّ على الخاصِّ.

وأمَّا الثاني فلأنَّ انحصارَ التعريف بالمفرد في المشتقَّاتِ ممنوعٌ، ولو سُلِّمَ.. فلا يجوزُ أنْ يكونَ معنى المشتقِّ مركَّباً من الذات والصفة؛ لأنَّه إنْ أريدَ مفهومُ الذات.. فهو عرَضٌ عامٌّ لا يجوز اعتبارُه في التعريف

---

[199] (وحده): في (ل، و): (وحد).

[200] (المعرَّفَ): في (ل، و): (المفرد).

[201] (إنَّما): ليس في (ل، و).

[202] (بالمشتقَّات): في (ل، و): (بالمشتَقِّ، نحوِ: الإنسانُ ناطقٌ).

[203] (بالمشتقَّات وهي): في (ل، و): (بالمشتَقِّ وهو).

بالفصل وحدِه، وإنْ أريدَ ما صدقَ عليه مفهومُ الذات.. انقلبَ مادَّةُ الإمكان الخاصّ في الخاصَّةِ نحوِ الضاحكِ ضروريَّةً، فإنَّ الشيءَ الذي له الضحكُ هو الإنسانُ، وثُبوتُ الشيء لنفسه ضروريٌّ.

وما قيل مِن أنَّه يجوزُ أنْ يُعتبَرَ المفهومُ في الخاصَّةِ وماصدقَ [ل/18ظ] في الفصل فلا محذورَ فليس بشيءٍ؛ لأنَّه توزيعٌ ينافيه إطلاقاتُهم.

وأمَّا الثالثُ [و/19و] فلأنَّه إنَّما يتمُّ في الخاصَّة دونَ الفصل؛ لأنَّ اعتبارَ القرينة المخصِّصة معه يُخرِجُه عن كونه حدّاً؛ لأنَّ المشهورَ ألَّا يُعتبرَ في الحدِّ -تامَّاً أو ناقصاً- أمرٌ خارجٌ عن الذاتيَّاتِ.

وأمَّا الرابعُ فلأنَّ إتمامَه موقوفٌ على تخصيص [ب/20ظ] النظرِ المعرَّفِ بالنظر في المرَكَّبِ حتَّى لا يضرُّ خروجُ التعريف بالمفرد، وهذا خلافُ نظر الفنّ لأنَّ نظرَهم عامٌّ.

(وهو) أي: النظرُ

(ينقسم إلى: صحيحٍ) وهو الذي يؤدِّي إلى المطلوب، أعني ما يشملُ على جزءٍ صوريٍّ مخصوصٍ؛ إذ لو كان العلمُ بالمقدِّمات الغير المرتَّبة ترتيباً صحيحاً مؤدِّياً إلى المطلوب.. لزمَ أنْ يكونَ كلُّ مَن عَلِمَ تلك المقدِّماتِ عالِماً بالمطلوب، واللازمُ باطلٌ.

(وفاسدٍ) وهو الذي لا يؤدِّي إلى المطلوب، لكنْ لا مطلقاً بل

(باعتبار مادَّته وصورته) فإنْ كانتا صحيحتَين معاً.. يكون النظرُ أيضاً صحيحاً، وإنْ كانتا أو أحدُهما فقط فاسداً.. فالنظرُ أيضاً يكون فاسداً.

وصحَّةُ المادَّةِ في التصوُّراتِ بأنْ يكونَ المذكورُ في موضعِ الجنس جنساً لا عرَضاً عامّاً، وفي موضع الفصل فصلاً لا خاصَّةً، وفي موضع الخاصَّة خاصَّةً شاملةً، وفي التصديقاتِ بأنْ تكونَ القضايا المذكورةُ في الدليل مناسبةً للمطلوب وصادقةً إمَّا قطعاً أو ظنّاً أو تسليماً، وصحَّةُ الصورة برعاية الشرائط المعتبَرَةِ في ترتيب المعرِّفاتِ والأدلَّةِ.

(والصحيحُ يفيدُ العلمَ) بالمطلوب، وههنا شُبَهٌ كثيرةٌ مذكورةٌ في محلِّها

(بطريق) جريِ

(العادةِ) عند أهل السُّنَّةِ بناءً على أنَّ الممكناتِ بأسْرِها مستنِدةٌ إلى الله تعالى ابتداءً، وليس لشيءٍ منها مدخلٌ في وجود شيء أصلاً، إلَّا أنَّ الله تعالى قد أجرى عادتَه بإيجاد بعضِها عَقيبَ بعضٍ، كالإحراق عَقيبَ مُماسَّةِ النار بلا وجوبٍ عنه؛ لأنَّه فاعلٌ مختارٌ ولا وجوبَ عليه؛ إذ لا حاكمَ عليه (بحُسْنِ شيءٍ

وقُبحِهِ عنه؛ لأنَّ العقلَ ليس بحاكمٍ عندنا، بل إنَّما)[204] يوجِدُه بقدرته واختياره، فإذا تكرَّرَ صدورُ فعلٍ منه وكان دائماً أو أكثريّاً.. يقال: إنَّه فعلَه بإجراء العادة، كالإحراقِ عَقيبَ المُماسَّةِ، والرِّيِّ [ل/19و] عَقيبَ الشُّربِ، وإذا لم يتكرَّرْ أو تكرَّرَ قليلاً.. فهو خارقٌ للعادة أو نادرٌ، ولا شكَّ أنَّ العلمَ بَعدَ النظرِ الصحيح ممكنٌ [و/19ظ] محتاجٌ إلى المؤثِّرِ، ولا مؤثِّرَ إلَّا اللهُ تعالى، فهو فعلُه الصادرُ عنه بلا وجوبٍ [ب/21و] عنه ولا عليه، وهو دائميٌّ فيكونُ عادياً.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّ حصولَه عَقيبَ النظر بطريق التوليد[205] بناءً على أصلهم أنَّ الأفعالَ الاختياريَّةَ للعباد صادرةٌ عنهم: إمَّا بالمباشَرة إنْ لم يكنْ صدورُها عنَّا بتوسُّطِ فعلٍ آخرَ منَّا، وإمَّا بالتوليد إنْ كانَ بتوسُّطِ فعلٍ آخرَ، فزعموا أنَّ العلمَ الحادثَ عَقيبَ النظرِ فعلٌ صادرٌ عنَّا بتوسُّط النظر الذي هو فعلٌ اختياريٌّ لنا، فيكونُ صدورُه بطريق التوليد –وهو أنْ يوجِبَ فعلٌ لفاعله فعلاً آخرَ كحركة اليد والمفتاح– وهو باطلٌ على ما سيأتي.

وذهب الحكماءُ إلى أنَّ حصولَه عَقيبَ النظر بطريق الإعداد[206] بناءً على أصلهم أنَّه تعالى موجِبٌ بالذات لوجود الأشياء عند الاستعدادِ التامِّ مِن القابل، ولا شكَّ أنَّ النظرَ الصحيحَ يُعِدُّ الذهنَ إعداداً تامّاً فيُفيضُ عليه النتيجةَ من المبدأ الفيَّاضِ لزوماً عقليّاً وسيأتي بُطلانُ أصلِهم[207].

وفي «المواقف»: "وههنا مذهبٌ رابعٌ اختاره الإمامُ الرازيُّ، وهو أنَّ حصولَ العلم عن النظر واجبٌ وجوباً عقليّاً غيرُ متولِّدٍ عنه، فإنَّ بديهةَ العقل حاكمةٌ بأنَّ مَن عَلِمَ أنَّ العالَمَ متغيِّرٌ وكلُّ متغيِّرٍ حادثٌ.. وجبَ أنْ يعلمَ أنَّ العالَمَ حادثٌ، وأمَّا أنَّه غيرُ متولِّدٍ عن النظر فلأنَّ جميعَ الممكنات مستنِدةٌ إلى الله تعالى ابتداءً"[208].

---

[204] ما بين قوسين: في (ل، و): (بشيء أصلاً وإنما).

[205] انظر: القاضي عبد الجبار الأسدآبادي المعتزلي (ت 415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل (77/12)، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، والقاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي المعتزلي (ت 494هـ)، عيون المسائل في الأصول (ص 397)، تحقيق: د. رمضان يلدرم، دار الإحسان، مصر، الطبعة الأولى، 2018م.

[206] شرح الجرجاني على المواقف (246/1).

[207] (بطلانُ أصلِهم): في (ل، و): (بطلانُهُ).

[208] الشريف الجرجاني، المرجع السابق (246/1).

هكذا ذكرَه ثمَّ اعترضَ عليه بأنَّ هذا المذهبَ لا يصِحُّ مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً وكونِه قادراً مختاراً، يعني أنَّه منافٍ لهاتَين المسألتَين.

وقال السيد الشريف: "إنَّما يصِحُّ هذا المذهبُ إذا حَذفَ قيدَ الابتداء في استناد الأشياء إليه تعالى، وجوَّزَ أنْ يكونَ لبعض آثاره تعالى مدخلٌ في بعضٍ بحيثُ يمتنعُ تخلُّفُه عنه عقلاً، فيكونُ بعضُها متولداً عن بعضٍ وإنْ كان الكلُّ واقعاً بقدرة الله تعالى كما يقول به المعتزلةُ في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم، ووجوبُ صدورِ بعض الأفعال [ل/19ظ] [و/20و] عن بعضٍ لا ينافي قدرةَ المختار على ذلك الفعلِ الواجبِ؛ إذ يمكِنُه تعالى أنْ يفعلَه بإيجاد ما يوجِبُه وأنْ يتركَه بألَّا يوجِدَ ذلك الموجِبَ، لكنْ لا تكون القدرةُ عليه ابتداءً كما ذهب إليه الأشعريُّ، وحينئذٍ يقال: النظرُ صادرٌ بإيجاد الله تعالى وموجِبٌ للعلم إيجاباً عقليّاً بحيثُ يستحيلُ أنْ ينفكَّ عنه"[209]. انتهى

حاصلُه: تسليمُ المنافاة في المسألة الأولى دونَ الثانيةِ.

قلتُ: لا منافاةَ في المسألة[210] الأولى أيضاً، وإنَّ مذهبَ الإمام هو مذهبُ الأشعريِّ غيرُ منافٍ له، وإنَّه يصِحُّ بدون حذفِ قيدِ الابتداء؛ لأنَّ حاصلَه أنَّ العلمَ الحاصلَ عَقيبَ النظر حاصلٌ بقدرة الله تعالى ابتداءً، كما أنَّ النظرَ حاصلٌ بقدرة الله تعالى ابتداءً بلا واسطةٍ، وذلك العلمُ لازمٌ للنظر بحيثُ يمتنع تخلُّفُه عنه عقلاً، ولا يلزم منه توقُّفُ العلم على النظر حتى ينافيَ صدورَه عنه تعالى ابتداءً، والأشعريُّ لا ينكر لزومَ بعض الأشياء لبعضٍ لزوماً عقليّاً مع قوله: إنَّ الكلَّ مستنِدٌ إلى الله تعالى ابتداءً، وإنَّما ينكرُ توقُّفَ بعضها على بعضٍ لمنافاته قيدَ الابتداء.

(بلا حاجةٍ إلى معلِّمٍ) خلافاً للملاحدة[211] في الإلٰهيَّات، فإنَّهم قالوا: لا بدَّ فيها[212] من معلِّمٍ، بمعنى: الإمامِ المعصومِ.

لنا وجوهٌ:

---

[209] الشريف الجرجاني، المرجع السابق (248/1).

[210] (المسألة): ليس في (ل، و).

[211] الملاحِدَةُ: وهم الباطنية، ويعرفون أيضاً بالتعليمية؛ لأن مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق الى التعليم من الإمام المعصوم وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم. انظر: حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ)، فضائح الباطنية (ص 17)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، 1970م.

[212] (خلافاً للملاحدة في الإلهيَّات فإنَّهم قالوا: لا بدَّ فيها): في (ل، و): (خلافاً للملاحدة فإنَّهم قالوا لا بدَّ في الإلهيَّات).

الأَوَّلُ أنَّ حصولَ العلم عَقيبَ النظر الصحيح واجبٌ شرعاً أو عقلاً، سواءٌ كان معه معلّمٌ أو لا، وسواءٌ كان في الإلٰهيَّات أو غيرِها.

الثاني أنَّ نظرَ المعلّمِ لكونه نظراً في الإلٰهيّات يحتاجُ إلى معلّمٍ آخرَ ويتسلسلُ...

الثالثُ أنَّ صِدْقَ المعلّمِ إنْ عُلِمَ بإخباره بصدقه في أقواله لزم الدورُ؛ لأنَّ إخبارَه إنَّما يفيدُ العلمَ بصدقه فيها بعد علمِنا بصدقه في أقواله كلِّها حتَّى تحقَّقَ عندنا صدقُه في هذا الإخبار، وإنْ عُلِمَ صدقُه فيما يخبِرُ عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفايةٌ في معرفة الأمورِ الإلٰهيَّةِ بلا حاجةٍ إلى معلّمٍ.

ولهم وجهان:

أحدُهما أنَّه كثُرَ خلافُ العقلاء في المعرفة، ولو كان العقلُ بالنظر كافياً فيها.. لما كان الأمرُ كذلك، بل يكون كلُّهم متفقين على عقيدةٍ واحدةٍ. [ل/20و]

أجيبَ[213]: ذلك الخلافَ إنَّما وقعَ لكون بعضِ تلك الأنظار فاسدةً وعدمِ تمييزِ الصحيح منها عن الفاسدِ، والمفيدُ للعلم [و/20ظ] هو الصحيحُ. نعم، يفيدُ كثرةُ الاختلاف صعوبةَ التميُّزِ بين الصحيح والفاسد، ولا كلامَ فيه، وإنَّما الكلامُ في حصول العلم بالصحيح منها[214] عند تميُّزِه من الفاسد.

الثاني أنَّا نرى الناسَ محتاجين إلى معلّمٍ في العلوم الصنيعيَّةِ التي يُكتفى فيها بأدنى ظنٍّ[215] كالنحوِ والصرفِ، فكيف لا يحتاجون في العلوم الصعبةِ، أعني: الإلٰهيَّةَ[216]؟!

أجيبَ عنه: إنْ أريدَ الاحتياجُ إلى المُعلّمِ[217] بمعنى عُسْرِ حصول المعرفة[218] بدونه.. فمسلَّمٌ وما ذكرتم يدلُّ عليه، وإنْ أريدَ: يمتنعُ بدونه.. فلا نسلِّمُهُ[219] ولا يفيدُه دليلُكم، وإنْ أريدَ أنَّه إنْ لم يؤخَذْ من المعلّمِ لا يفيدُ النجاةَ في الآخرة.. قلنا: كفى بذلك صاحبُ الشرع معلِّماً والقرآنُ إماماً.

---

[213] في (ل، و) زيادة: (بأنَّ).

[214] (منها): ليس في (ل، و).

[215] (بأدنى ظنٍّ): في (ل، و): (بالظنِّ).

[216] (فكيف لا يحتاجون في العلوم الصعبةِ، أعني: الإلٰهيَّةَ): في (ل، و): (فكيف في العلوم الإلٰهيَّةِ الصعبة).

[217] (المعلّم): في (ل، و): (معلّمٍ).

[218] (المعرفة): في (ل): (العلم).

[219] (نسلِّمُهُ): في (ل، و): (نسلِّمُ).

(**بشرطِ العقلِ**) وهو عند الحكماء: جوهرٌ مجرَّدٌ يتعلَّقُ بالبدن تعلَّقَ التأثُّرِ[220]، ويقال أيضاً على القوَّةِ للنفس الناطقة، بها تكتسبُ العلومَ والإدراكاتِ، وهي قابليَّةُ النفس إشراقَ ذلك الجوهرِ المجرَّدِ، ولهذه القوَّةِ أربعُ مراتبَ:

الأولى: العقلُ الهَيُولانيُّ، كما للأطفال.

الثانيةُ: العقلُ بالمَلَكةِ، وهو العلمُ ببعض الضروريَّاتِ واستعدادُ النفس بذلك لاكتساب النظريَّاتِ من تلك الضروريَّات.

الثالثةُ: العقلُ بالفعل، وهو ملَكةُ استنباط النظريَّاتِ من الضروريَّاتِ.

الرابعةُ: العقلُ المستفادُ، وهو أنْ يحضرَ عنده النظريَّاتُ بحيثُ لا يغيبُ عنه.

ومناطُ التكليف من هذه المراتبِ[221] هي المرتبةُ الثانيةُ على ما صرَّحوا به[222].

مسألةٌ خلافيةٌ (9)

وعرَّفه بعضُ المحقِّقين من مشايخنا[223] الماتريديَّة منهم فخرُ الإسلامِ البَزْدَويُّ[224] وشمسُ الأئمَّةِ السَّرَخْسِيُّ[225] [ب/21ظ] بأنَّه نورٌ يضيءُ به طريقٌ يبتدئُ من حيثُ ينتهي إليه دَرْكُ الحواسِّ، فيبتدي المطلوبُ للنفس الناطقةِ بتأمُّلِه بتوفيق الله تعالى[226].

ثمَّ قالوا: إنَّ الإنسانَ في أوَّل أمرِه عديمُ هذا العقلِ، ولكنْ فيه استعدادٌ وصلاحيَّةٌ لأنْ يوجدَ فيه العقلُ، فهذا الاستعدادُ يسمَّى عقلاً بالقوَّة، ثمَّ يحدُثُ العقلُ فيه شيئاً فشيئاً بخلق الله تعالى إلى أنْ بلغَ درجاتِ الكمال، ويسمَّى عقلاً مستفاداً، فقبلَ بلوغِه إلى أوَّل درجاتِ الكمال يكون قاصراً [ل/20ظ] لا محالةَ لا يصلُحُ مناطَ التكليف، وبعدَ بلوغِه إليها يكون تامّاً كاملاً يصلُحُ مناطَ التكليف، ولَمَّا تعذَّرَ لنا الوقوفُ على [و/21و] أوَّل درجاتِ الكمال.. أقامَ اللهُ تعالى السببَ الظاهرَ –وهو البلوغُ من غير

---

[220] انظر: الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ)، التعريفات (ص 197)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ.

[221] (من هذه المراتب): ليس في (ل، و).

[222] (على ما صرَّحوا به): ليس في (ل، و).

[223] (مشايخنا): ليس في (ل، و).

[224] (البزدويُّ): ليس في (ل، و).

[225] (السَّرَخْسِيُّ): ليس في (ل، و).

[226] انظر: فخر الإسلام البزدوي (ت 482هـ)، أصول البزدوي (ص 165)، مطبعة جاويد برس، باكستان، وشمس الأئمة السرخسي (ت 483هـ)، أصول السرخسي (346/1)، دار المعرفة، لبنان.

آفةٍ- مقامَه تيسيراً لنا، وبنى التكليفَ عليه؛ لأنَّ اعتدالَ الحالِ يحصلُ عنده غالباً، فكان عقلُ الصبيِّ ناقصاً وعقلُ البالغ كاملاً، فعلى هذا يكون الإنسانُ قبل البلوغ في مرتبة العقل الهَيُولانيِّ، وفي ابتداء البلوغ في مرتبة العقل بالمَلَكة، وبعد البلوغ إلى آخر العُمُرِ في مرتبتَي العقلِ بالفعلِ والعقلِ المستفادِ.

وقال الأشعريُّ: العقلُ هو العلمُ ببعض الضروريَّاتِ، وهو الذي سمَّيناه العقلَ بالمَلَكة[227]، ولعلَّه أرادَ به تفسيرَ مرتبة العقل الذي هو مناطُ التكليفِ لا مطلَقاً.

(و) بشرط

(عدم ضدِّه) من النوم والغفلة لأنَّهما ينافيان الإدراكَ اللازمَ للنظر فينافيه أيضاً، ومن العلم بالمطلوب (من حيثُ هو مطلوبٌ؛ لأنَّه ينافي النظرَ أيضاً)[228] لامتناع تحصيلِ الحاصلِ، ومن الجهل المركَّب لأنَّ صاحبَه جازمٌ بكونه عالِماً، وذلك يمنعُه من الإقدام على النظر إمَّا لأنَّه صارفٌ عنه كالامتلاء عن الأكل، وإمَّا لأنَّه منافٍ للشكِّ الذي هو شرطُ النظر [ب/22و] عند أبي هاشمٍ[229].

وهذان الشرطان لمطلَقِ النظر صحيحاً أو فاسداً، وأمَّا الشرطُ الخاصُّ للنظر الصحيح فأمران أيضاً:

الأوَّلُ ما أشار إليه بقوله:

(وكونِه) أي: النظرِ

(واقعاً فيما) أي: في طريقٍ تصوُّريٍّ أو تصديقيٍّ

(يوصلُ إلى المطلوب) التصوُّريِّ أو التصديقيِّ.

احترزَ به عن النظر الواقع فيما يشبهُ الطريقَ الموصِلَ وليس بموصِلٍ، فإنَّه ليس بصحيحٍ.

والثاني ما أشار إليه بقوله:

(من جهة دلالتِه على المدلول) كالنظر في العالَمِ من جهة حدوثِه أو إمكانِه، بخلاف النظر فيه من جهة صِغَرِه وكِبَرِه وطوله وقصره فإنَّه لا يوصلُ إلى المطلوب -وهو إثباتُ الصانع- فلا ينفعُ.

---

[227] انظر: شرح الجرجاني على المواقف (46/6).

[228] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

[229] انظر: عيون المسائل في الأصول (ص 405).

[في التصور والتصديق]

ثمَّ شرعَ في تقسيم العلم فقال:

(العلمُ) أي: مُطلَقُ الإدراك [ل/21ظ] يقينيّاً[230] أو غيرَهُ

(إنْ كان حُكماً) أي إذعاناً للنسبة التامَّة على ما هو مذهبُ المتقدِّمين

(فتصديقٌ) يقينيّاً أو ظنيّاً

(وإلّا) أي: وإنْ لم يكنْ إدراكاً كذلك

(فتصوُّرٌ) فيتناولُ: إدراكَ ما لا نسبةَ فيه أصلاً كالإنسان، وإدراكَ ما فيه: نسبةٌ تقييديَّةٌ كالحيوان الناطق، أو إنشائيَّةٌ نحو: اضربْ، أو نسبةٌ[231] خبريَّةٌ [و/21ظ] مخيَّلةٌ أو مشكوكةٌ أو موهومةٌ؛ إذ لا حُكمَ في صورةِ[232] الشكِّ والوهمِ.

أمَّا في الشكِّ فلأنَّ طرفَيَ الإثباتِ والنفيِ متساويان فيه، فإنْ كان هناك حُكمٌ واعتقادٌ.. فإمَّا بهما معاً فظاهرُ البطلان، وإمَّا بأحدهما فيلزم التحكُّمُ، وتلفُّظُ الشاكِّ في قيامِ زيدٍ بما يدلُّ على أحد الطرفَين -نحو: (زيدٌ قائمٌ[233])- لا يدلُّ على الحُكمِ والاعتقادِ عن الشاكِّ في النسبةِ لجواز تخلُّفِ مدلولاتِ الألفاظ عنها.

وأمَّا في الوهم فلأنَّ المرجوحَ أدنى حالاً من المُساوي، وأيضاً إنَّ في الطرف الراجحِ حُكماً فلو كان في المرجوح أيضاً.. لزمَ اعتقادُ النقيضَين.

وبالجملة لا بدَّ في الحُكمِ والاعتقادِ [ب/22ظ] من رُجحانٍ ولا رُجحانَ في الشكِّ والوهمِ.

اعلمْ أنَّ القضيَّةَ عندَ القدماء ملتئِمةٌ من ثلاثةِ أجزاءٍ: ذاتِ الموضوع، ووصفِ المحمول، والنسبةِ التامَّةِ الخبريَّةِ الإيجابيَّةِ في الموجِبةِ والسلبيَّةِ في السالبةِ المعبَّرِ عنهما بالوقوع واللاوقوع، وهما صفتان للمحمول عبارتان عن اتِّحاد المحمول مع الموضوع وعدمِ اتِّحادِه معه.

---

230 (يقينيّاً): في (و): (يقيناً).

231 (نسبةٌ): ليس في (ل، و).

232 (صورةِ): ليس في (ل، و).

233 (قائمٌ): في (ل، و): (قامَ).

والتصديقُ عندهم عبارةٌ عن إدراك تلك النسبة على وجه الإذعان والقَبول، وأمَّا إدراكُها لا على وجهِ الإذعان والقَبول وإدراكُ الطرفَين فشروطٌ له. ولفظُ الحُكمِ قد يُطلَقُ على تلك النسبة فيكونُ من قَبيل المعلومِ وجزءَ القضيَّةِ، وقد يُطلَقُ على إدراكها على وجه الإذعان والقَبول فيكون من قَبيل العلم وعينَ التصديق.

وعند المتأخِّرين أنَّها ملتئِمةٌ من أربعة أجزاءٍ: ذاتِ الموضوع، ووصفِ المحمول، والنسبةِ الحُكميَّةِ، والوقوعِ واللاوقوع.

والمرادُ بالنسبة الحُكميَّةِ عندَهم النسبةُ التقييديَّةُ [ل/21ظ] الثبوتيَّةُ في الموجِبة والسالبة، وهي المسمَّى بالنسبة بينَ بينَ، وهي عبارةٌ عن اتِّحاد المحمول مع الموضوع على وجهِ التقييد.

والمرادُ بالوقوع واللاوقوع وقوعُ تلك النسبةِ التقييديَّةِ ولاوقوعُها، بمعنى مطابقتِها للواقع وعدمِ مطابقتِها له.

والتصديقُ عندَهم ملتئِمٌ من أربعة أجزاءٍ: إدراكِ الموضوع، وإدراكِ المحمول، وإدراكِ النسبةِ الحُكميَّةِ، والحُكمِ بمعنى إيقاع الوقوع وانتزاع اللاوقوع؛ [و/22و] لأنَّ الحُكمَ عندهم من قَبيل الفعلِ النفسيِّ.

والمختارُ ما ذهب إليه القدماءُ؛ لأنَّه يلزمُ على قول المتأخِّرين أنْ يكونَ المركَّبُ من العِلم وغيرِه عِلماً، هذا في الحمليَّة.

وأمَّا الشرطيَّة فالمحكومُ عليه[234] هو الشرطُ، والمحكومُ به هو الجزاءُ، ومفهومُ القضيَّةِ هو الحُكمُ بلزوم الجزاءِ للشرطِ، وصِدْقُها باعتبار مطابقةِ الحُكمِ باللزوم، وكَذِبُها بعدَمِها، وكلٌّ من الطرفَين قد انخلعَ بدخول الشرط عن الخبريَّةِ واحتمالِ الصدقِ والكذبِ، وتعلُّقُ الحُكمِ الخبريّ واحتمالُ الصدقِ والكذبِ بارتباط أحد الطرفَين بالآخرِ -أي: اللزومِ بينهما- لا بالنسبة بين أجزاء (الشرطِ ولا بين أجزاء الجزاءِ، فقولُنا: "إنْ كانت الشمسُ طالعةً" ليس بقضيَّةٍ ولا مُحتمِلةٍ للصدقِ والكذبِ، وكذا قولُنا: "فالنهارُ موجودٌ" عند وقوعِهِ جزاءً للشرطِ)[235]، وإنَّما القضيَّةُ مجموعُهما.

---

[234] في (ل، و) زيادة: (فيها).

[235] ما بين قوسين في (ل، و): (الجزاء، فكلٌّ من الشرطِ والجزاءِ ليس بقضيَّةٍ).

والفرقُ بينها وبين الحمليَّةِ أنَّ طرفَي الحمليَّةِ مفردان[236] وطرفَي الشرطيَّةِ مركَّبان[237]، وأنَّ الحُكمَ في الحمليَّة بأنَّ أحدَ الطرفَين هو الآخَرُ وفي الشرطِ[238] بلزوم أحدِهما للآخر.

[[239]وأمَّا ما اشتهرَ مِن أنَّ الحُكمَ الخبريَّ واحتمالَ الصدقِ والكذبِ عند العربيَّةِ يتعلَّقُ بالنسبة في الجزاء، وأنَّ القضيَّةَ هي الجزاءُ، والشرطَ قيدٌ له، وأنَّ الكلامَ لا يخرجُ بهذا القيد عن الخبريَّةِ والإنشائيَّةِ، والجزاءَ قبل دخول الشرط:

إنْ كان خبراً.. فالجملةُ بعد دخول الشرط خبرٌ أيضاً، نحو: "إنْ جئتني أُكرِمْك" بمعنى أُكرِمُك وقتَ مجيئك، وإنْ كان إنشاءً.. فالجملةُ بعده إنشائيَّةٌ، نحو: "إنْ جاءَكَ زيدٌ فأَكرِمْه" بمعنى أَكرِمْ زيداً وقتَ مجيئه.

ففيه نظرٌ؛ لأنَّ الخبرَ إذا قُيِّدَ بزمانٍ أو بقيدٍ آخرَ.. كان صدقُه بتحقُّقِ حكمِه في ذلك الزمان أو مع ذلك القيد، وكَذِبُه بعدمه فيه أو معه، وإذا لم يُقيَّدْ.. فصدقُه بتحقُّقه في الجملة، وكَذِبُه بمقابله.

فإذا قلتُ: "إنْ ضربَني زيدٌ أضرِبْه"، فلو كان معناه: أضرِبُه في وقتِ ضربه إيَّايَ.. لم يكنْ صادقاً إلَّا إذا تحقَّقَ الضربُ مع ذلك القيد، فإذا فُرِضَ انتفاءُ القيد -أعني: وقتَ ضربه إيَّاكَ-.. لم يكنِ الضربُ المقيَّدُ به واقعاً، فيكونُ الخبرُ الدالُّ على وقوعه كاذباً، سواءٌ وُجِدَ[240] منك الضربُ في غير ذلك الوقت أو لم يوجدْ، وذلك باطلٌ؛ لأنَّه إذا لم يضربْكَ ولم تضرِبْه وكنتَ بحيثُ إنْ ضربَكَ ضربْتَه.. [و/22ظ] عُدَّ كلامُك هذا صادقاً عُرفاً ولغةً، فعُلِمَ أنَّ الشرطَ ليس قيداً للجزاء كما اشتُهِرَ، والتحقيقُ ما ذكرناه، وتفصيلُه في «حاشية المطوَّلِ[241]» للشريف][242].

(والبعضُ من كلٍّ منهما) أي: من التصوُّر والتصديق

(نظريٌّ) يُطلبُ بالتعريفِ والدليلِ

---

[236] (مفردان): في (ل، و): (مفردٌ).

[237] (مركبان): في (ل، و): (مركَّبٌ).

[238] (الشرط): في (ل، و): (الشرطيَّةِ).

[239] من هنا إلى قوله: (وتفصيلُه في «حاشية المطوَّل» للشريف): ليس في (ب).

[240] (وجد): في (ل): (أوجد).

[241] انظر: الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 876هـ)، حاشية الجرجاني على المطول (ص 188)، تحقيق: د. رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2007م.

[242] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

(و) البعضُ

(**الآخرُ**) من كلٍّ منها[243] [ب/23و]

(**ضروريٌّ**) لا يُطلبُ بشيءٍ[244]، فإنَّ كلَّ عاقلٍ يَعرفُ بوجدانه أنَّه إذا راجعَ نفسَه أنَّ بعضَ تصوُّراتِه وبعضَ تصديقاتِه حصل له بلا طلبٍ وكسبٍ وأنَّ بعضاً منهما يحتاج إلى طلبٍ وكسبٍ.

(**وإلَّا فإمَّا أنْ يكونَ الكلُّ نظرياً فيلزمُ الدورُ أو التسلسلُ**) لأنَّه حينئذٍ إذا حاولنا تحصيلَ شيء من التصوُّرات أو التصديقات.. كان ذلك التحصيلُ مستنِداً إلى تصوُّرٍ أو تصديقٍ آخرَ نظريٍّ أيضاً وهكذا...، فإمَّا أنْ يدورَ أو يتسلسلَ سواءٌ امتنعَ اكتسابُ كلٍّ منهما من الآخرِ أو لا.

أمَّا على تقديرِ الامتناع فظاهرٌ، وأمَّا على تقديرِ جوازه فلأنَّ سلسلةَ التصوُّراتِ على تقدير نظريَّةِ كلِّها إذا انتهت إلى التصديق البديهيِّ.. فلا بدَّ له من تصوُّرِ الطرفَين والنسبةِ، فتلك التصوُّراتُ الثلاثُ نظريٌّ أيضاً على ذلك التقدير، فتذهبُ سلسلةُ التصوُّراتِ إلى غير النهاية، وكذا سلسلةُ التصديقاتِ على تقدير نظريَّةِ كلِّها إذا انتهت إلى التصوُّر البديهيِّ.. فلا بدَّ في اكتسابها منه من التصديق بفائدةٍ ما[245]؛ لكون الاكتسابِ فعلاً اختيارياً، وذلك التصديقُ نظريٌّ أيضاً على ذلك التقدير، فتذهبُ سلسلةُ التصديقاتِ [ل/22و] إلى غير النهاية.

(**وهما باطلان**) لاستلزامهما امتناعَ الاكتساب.

أمَّا الدورُ فلأنَّه يستلزم كونَ الشيءِ حاصلاً قبلَ حصوله، وذلك مُحالٌ، والموقوفُ على المَحالِ مُحالٌ.

وأمَّا التسلسلُ فلأنَّ حصولَ العلم المطلوب حينئذٍ يتوقَّفُ على استحضار ما لا نهايةَ له، وهو مُحالٌ سواءٌ كانتِ النفسُ قديمةً أو حادثةً، أمَّا إذا كانت حادثةً.. فظاهرٌ، وأمَّا إذا كانت قديمةً.. فلأنَّ تصوُّرَ الشيء بالكُنْهِ مسبوقٌ بتصوُّره بالوجهِ، وتصوُّرُه بالوجه على تقدير نظريَّةِ الكلِّ يتوقَّفُ على صرف الزمان من جانب الأزَلِ إلى حدٍّ معيَّنٍ [و/23ظ] [ب/23ظ] من أجزاء الزمان في اكتساب سلسلة الوجوه، وإذا انتهى سلسلةُ الوجوهِ في ذلك الجزء نبتدئُ من ذلك الجزءِ[246] المعيَّنِ في اكتساب مبادئ الكُنْهِ، فعلى تقدير نظريَّةِ الكلِّ يلزم استحضارُ مبادئ الكُنْهِ الغيرِ المتناهي في زمانٍ متناهٍ، وهو باطلٌ لاستلزامه كونَ

[243] (منها): في (و): (منهما).

[244] في (ل، و) زيادة: (منهما).

[245] (ما): ليس في (ل، و).

[246] (الجزء): ليس في (و).

غير المتناهي محصوراً بين الحاصرَين: أحدُهما ذلك الجزءُ المعيَّنُ الذي انتهت إليه سلسلةُ الوجوهِ وابتدأَت منه سلسلةُ الكُنْهِ، والآخرُ هو الجزءُ الذي فُرِضَ حصولُ المطلوب بالكُنْهِ فيه، هذا في التصوُّرِ.

وأمَّا التصديقُ فلأنَّ كلَّ تصديقٍ مسبوقٌ بالتصديق بفائدةٍ ما، فعلى تقدير نظريَّةِ كلِّ التصديقاتِ يتوقَّفُ تحصيلُ التصديق المطلوب على تحصيل تصديقاتٍ غيرِ متناهيةٍ، أعني سلسلةَ التصديق بفائدةٍ ما في جزءٍ معيَّنٍ، ثمَّ يبتدئُ من ذلك الجزء إلى تحصيل مبادئ التصديق المطلوب، فيلزم أيضاً كونُ غيرِ المتناهي محصوراً بين الحاصرَين، وهو باطلٌ.

فإنْ قيل: دليلُكم هذا باطلٌ بجميع مقدِّماته لاستلزامه الدورَ أو التسلسلَ؛ لأنَّه على تقديرِ كونِ الكلِّ نظريّاً يكونُ لزومُ الدور أو التسلسل نظريّاً أيضاً، [ل/22ظ] فيتوقَّفُ تحصيلُه إلى نظرٍ آخرَ، فيلزمُ الدورُ أو التسلسلُ بالضرورة، فلا يمكنُ على تقدير نظريَّة الكلِّ[247] إثباتُ بطلان نظريَّةِ الكلِّ بالدليل المذكور لاستلزامه المُحالَ.

قلنا: إنَّ ما ذكرنا في الدليل من التصوُّرات والتصديقات وإنْ كان نظريّاً –على تقدير نظريَّةِ الكلِّ– لكنَّه غيرُ نظريٍّ ومعلومٌ لنا في نفس الأمر، وبذلك يبطُلُ تقديرُ نظريَّةِ الكلِّ لاستلزامه خلافَ الواقع، وهو المطلوبُ.

فإنْ قيل: الخصمُ لا يعترفُ معلوميَّتَهُ[248] في نفس الأمر أيضاً، فلا يكونُ حُجَّةً عليه.

قلنا: إنِ اعترفَ.. يكونُ إلزاميّاً، وإلَّا يكونُ تحقيقيّاً، ولا اعتبارَ لإنكار معلوميَّته في نفس الأمر؛ لأنَّها معلومةٌ بالوُجدان، فإنكارُها [ب/24و] مكابَرةٌ.

(أو) يكونَ الكلُّ

(بديهيّاً فيلزمُ ألَّا يُحتاجَ في شيءٍ) من الأشياء

(إلى نظرٍ، واللازمُ باطلٌ) ضرورةَ احتياجِنا في بعض الأشياء [و/23ظ] كالنفسِ والعقلِ وحدوثِ العالَمِ إلى نظرٍ وفكرٍ.

---

[247] (الكلِّ): في (و): (الكلِّيِّ).

[248] (معلوميَّتَهُ): في (و): (معلوميَّةَ).

(**فالتصوُّرُ الضروريُّ: ما لا يُطلَبُ بتصوُّرٍ آخرَ**) سواءٌ كان متعلَّقُه مفرداً كتصوُّر الوجودِ والشيءِ، أو مركَّباً كتصوُّر مركَّبٍ مفرداتُه (بديهيَّةُ التصوُّرِ، فإنَّ تصوُّرَه وإنْ توقَّفَ على تصوُّر مفرداته)[249] لكنْ لا يلزمُ منه أنْ يُطلَبَ فيُحدَّ بها.

(**و**) التصوُّرُ

(**النظريُّ: بخلافِهِ**) أي: يُطلَبُ بتصوُّرٍ آخرَ فيُحَدُّ به، ولا بدَّ أنْ يكونَ متعلَّقُه مركَّباً؛ لأنَّ البسيطَ لا يُحَدُّ لعدمِ الأجزاءِ، والحدُّ لا يكونُ إلَّا من الجنس والفصل، وكونُه مطلوباً بلوازمه الخارجيَّةِ لا يقتضي نظريَّتَهُ[250] بحسَبِ الكُنْهِ.

(**والتصديقُ الضروريُّ: ما لا يُطلَبُ بدليلٍ**) كالعلم بالمحسوسات بالحواسِّ الظاهرةِ، فإنَّها وإنِ احتاجَتْ إلى الإحساس لكنْ لا يُطلَبُ بالدليل، وكذا العلمُ بالمعاني الجزئيَّةِ بالحواسِّ الباطنةِ، كالعلم بآلامِنا ولذَّاتِنا وجوعِنا وعطشِنا، وكالعلم بالمقدِّماتِ الأوَّليَّةِ والحَدْسيَّةِ.

(**والبديهيُّ يرادِفُه**) وقيل: البديهيُّ هو الذي يثبُتُ بمجردِ [ل/23و] التفاتِه[251] من غير استعانةٍ بحسٍّ أو تجربةٍ أو حدسٍ أو غيرِها، فيكونُ أخصَّ من الضروريِّ بحيثُ كان يصدُقُ[252] على الأوَّليَّات فقط.

(**والنظريُّ: بخلافِهِ**) أي: بخلاف الضروريِّ، وهو ما يُطلَبُ بالدليل.

(**والكسبيُّ يرادِفُه**) أي: يرادفُ النظريَّ، وقيل: أعمُّ منه؛ إذ يجوزُ الكسبُ لنا بغير النظر أيضاً وإنْ لم نطَّلِعْ عليه.

(**وللنظريِّ من كلٍّ منهما**) أي: من التصوُّر والتصديق

(**طريقٌ يوصِلُ إليه**) لأنَّ كلّاً منهما نوعٌ ممتازٌ عن الآخر بحقيقته ولوازمه، فلا يكونُ الموصِلُ إلى أحدهما موصِلاً إلى الآخَرِ.

---

[249] ما بين قوسين ليس في (و).

[250] (نظريَّتَهُ): في (و): (نظريةً).

[251] (التفاته): في (و): (النقاية).

[252] (يصدق): في (ل، و): (يصد).

[في المعرِّف: الحد والرسم]

(فالموصِلُ إلى التصوُّرِ يسمَّى معرِّفاً) [ب/24ظ] وقولاً شارحاً

(وهو) أي: المعرِّفُ

(ما) أي: طريقٌ

(يمكن التوصُّلُ) توصُّلاً عاديّاً أو إعداديّاً أو توليديّاً، فينطبقُ على المذاهب الثلاثة التي مرَّ ذكرُها

(بصحيح النظر فيه) أي: في ذلك الطريقِ

(إلى مطلوبٍ تصوُّريٍّ) اعتُبِرَ الإمكانُ؛ لأنَّ التعريفَ من حيثُ هو لا يُعتبَرُ فيه التوصُّلُ بالفعل، بل يكفي إمكانُه، فلا يخرجُ عنه ما لا يقعُ فيه النظرُ أصلاً ولكنَّه لو نظرَ فيه لكان موصِلاً، ولو اعتُبِرَ التوصُّلُ بالفعل لخرجَ هذا عن التعريف، [و/24و] وقيَّدَ النظرَ بالصحيح لأنَّ الفاسدَ لا يمكنُ أنْ يَتوصَّلَ إلى المطلوب.

(فإنْ كان المطلوبُ به[253]) أي: بذلك المعرِّفِ

(تصوُّرُ الحقيقة الكليَّة) إنَّما قيَّدَ بالكليَّةِ احترازاً عن المشخَّصاتِ التي هي ذاتيَّاتٌ للأشخاص من حيثُ هي أشخاصٌ؛ إذ لا يتركَّبُ الحدُّ من المشخَّصاتِ، فإنَّ الأشخاصَ لا تُحَدُّ، بل طريقُ إدراكها الحواسُّ، وإنَّما الحدُّ للكليَّات المرتسِمةِ في العقل دون الجزئيَّاتِ المرتسِمةِ في الآلاتِ على ما هو المختارُ عند محقِّقي المتأخِّرين.

لكنْ قال الشيخُ في «الشفاء»: "إنَّ الحدَّ التامَّ قد يتركَّبُ من غير الجنس والفصل، فإنَّ المركَّبَ الخارجيَّ إنَّما يُتصوَّرُ [ل/23ظ] كُنْهُه بتمثُّلِ حقيقةِ أجزائه في العقل، كما في البيت فإنَّ كُنْهَه الجدرانُ والسقفُ مع الهيئةِ المخصوصة".[254]

---

[253] (به): ليس في (و).

[254] قال ابن سينا في الإلهيات من «الشفاء»: "إن الحد كما وقع عليه الاتفاق من أهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل". انظر: ابن سينا، الإلهيات من الشفاء (236/1).

وقال ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»: "الحد قول دال على ماهية الشيء ولا شك في أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله". انظر: الإمام فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، شرح الإشارات والتنبيهات (106/1)، تصحيح: د. علي رضا نجف زاده، انجمن آثار ومفاخر فرهنكى، إيران، 1384م.

(للموجود الخارجيّ يسمَّى) حدّاً

(حقيقيّاً) لإنبائه عن الحقيقة.

قالوا: تحديدُ الحقائقِ متعسِّرٌ بل متعذِّرٌ إلَّا على المرتاضين بضاعةَ[255] المنطقِ؛ لأنَّه يكون بالجنس والفصل القريبَين، ولا يعرفُهما إلَّا بالمنطق؛ لأنَّ الاطِّلاعَ على حقائق الأشياء متعذِّرٌ إلَّا أنَّ المنطقيّين قالوا: إنَّ أقربَ المحمولات على[256] الشيء من أعمِّ المحمولات جنسٌ قريبٌ، ومن المُساوي فصلٌ قريبٌ، كالحيَوان والناطق للإنسان فحَدُّوه[257] بهما رعايةً لصناعتِهم.

(وإن كان) المطلوبُ به

(تصوُّرَ مفهومٍ كلّيٍّ يسمَّى) حدّاً

(اسميّاً) لإنبائه عن مفهوم الاسم، وهو يجري [ب/25و] في الأمورِ الموجودةِ قبل العلم بوجودها وفي المعدوماتِ الممتنعة والممكنة والأمورِ الاعتباريَّة الاصطلاحيَّة، نحو: ما الإنسانُ؟ وما العنقاءُ؟ وما الكلمةُ؟ أي: مفهوماتِ هذه الألفاظ، فيُجابُ بما هو تعريفٌ اسميٌّ له، فالأمورُ الموجودةُ لها تعريفٌ اسميٌّ قبل العلم بوجودها وتعريفٌ حقيقيٌّ بعد العلم بوجودها، والأمورُ المعدومةُ والاعتباريَّةُ لهما تعريفٌ اسميٌّ فقط؛ إذ لا وجودَ لهما في الخارج.

وقال الإمام الرازي في «شرح الإشارات والتنبيهات»: "وقوله يكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله، فاعلم أن هذا الكلام مشهور والشيخ رجع عنه في الحكمة المشرقية وقال ما حكاية ألفاظه: وأما المحدودات التي التركيب في معناها ظاهر فمنها ما تتألف حقائقها من حقائق أجناسها وفصولها... وأما الأمور المركبة غير هذا النحو من التركيب فقد تجد لها حدوداً ولكنك لا تجدها مركبة من أجناس وفصول". انظر: الإمام فخر الدين الرازي، المصدر السابق (108/1-109).

وقال الآمدي في «كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات»: "فكلام الشيخ في الحكمة المشرقية إنما يكون رجوعاً عن كلامه في هذا الكتاب أن لو كان الشيخ قاصداً بكلامه في هذا الكتاب مطلق الحد، وأما إذا كان قاصداً للحد الدال على جوهر الشيء وماهيته فلا، ويجب تنزيل كلامه على ذلك دفعاً للتناقض في كلامه فإنه أولى من إبطال أحد كلاميه واعتبار الآخر". انظر: سيف الدين الآمدي (ت 631هـ)، كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات (ص 73)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، 2013.

[255] (بضاعة): في (ل): (بصناعة).

[256] (على): في (ل، و): (إلى).

[257] (فحدوه): في (و): (فحدده).

(**وهو**) أي: التعريفُ الاسميُّ

(**بعدَ العلم بالوجود**) أي: وجودِ[258] الموجودِ الخارجيّ

(**ينقلبُ**) تعريفاً

(**حقيقيّاً**) أي: ينخلعُ عن صفة الاسميَّةِ ويلبَسُ صفةَ الحقيقيَّة، كالحيَوانِ الناطقِ، فإنَّه قبلَ العلم بوجود الإنسان حدٌّ اسميٌّ له، وبعدَ العلم به حدٌّ حقيقيٌّ بعينه.

(**وكلٌّ منهما**) أي: من التعريف الحقيقيِّ والاسميّ

(**ينقسمُ إلى حدٍّ ورسمٍ**) لأنَّ المميِّزَ فيهما إنْ كان ذاتيّاً.. فحدٌّ، وإنْ كان خاصَّةً.. فرسمٌ، ثمَّ إنِ اشتملَ على الجنس القريب.. فتامٌّ، وإلَّا.. فناقصٌ.

فالحيَوانُ الناطقُ حدٌّ تامٌّ، والناطقُ وحدَه حدٌّ[259] ناقصٌ اسميٌّ قبلَ العلم [ل/24و] بوجود الإنسان حقيقيٌّ بعدَ العلم بوجوده، والحيَوانُ الضاحكُ رسمٌ تامٌّ اسميٌّ له، والضاحكُ وحدَه رسمٌ ناقصٌ.

(**والكلُّ**) أي: كلٌّ من الحقيقيِّ والاسميِّ حدّاً أو رسماً

(**لا يُطلَبُ بالبرهان، لا للمحدود**) أي: يمتنعُ إثباتُ كلٍّ منهما للمحدود بالبرهان

(**لاستلزامه تحصيلَ الحاصلِ والدورَ**) أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ الدليلَ لا بدَّ فيه من وسطٍ مستلزِمٍ للمطلوب ثابتٍ للموضوع، كالتغيُّرِ بالنسبة إلى الحدوث، فلو قُدِّرَ لإثبات الحدِّ للمحدود وسطٌ مستلزِمٌ للحدِّ ثابتٌ للمحدود.. لزم أنْ يكونَ الوسطُ مستلزماً لحصول المحدود لنفسه؛ لأنَّ الحدَّ التامَّ ليس أمراً غيرَ حقيقةِ المحدودِ، وفيه تحصيلٌ للحاصل؛ لأنَّ ثبوتَ الشيء لنفسه بيِّنٌ، فإذا تُصوِّرَ [ب/25ظ] النسبةُ بينهما.. حصلَ الجزمُ بثبوت أحدهما للآخَر بلا توقُّفٍ على أمرٍ آخَرَ أصلاً، وإقامةُ البرهان لا يمكنُ إلَّا بعد تصوُّرِ تلك النسبةِ المستلزِمِ لثُبوتِ أحدهما للآخَر، فكان حاصلاً قبل البرهان، فطلبُه به تحصيلٌ للحاصل.

فإنْ قيل: لا نسلِّمُ أنَّ الحدَّ ليس أمراً غيرَ المحدود، كيف وإنَّهما متغايران إجمالاً وتفصيلاً؟!

قلنا: نعم، إلَّا أنَّ هذه المغايرةَ لا يمنعُ الاستغناءَ عن البرهان، فإنَّ هذا التغايرَ تغايرٌ في الملاحظة لا في الملحوظ، بل الملحوظُ متَّحِدٌ.

---

[258] (وجود): في (و): (الوجود).

[259] (حد): ليس في (و).

وأمَّا الثاني فلأنَّه لا بدَّ في إقامة الدليل من تصوُّرِ المفردِ الذي يُقامُ الدليلُ على حالٍ مِن أحواله من جهةِ ما يُستدَلُّ[260] عليه، كما إذا أردنا إثباتَ أنَّ العالَمَ حادثٌ.. فلا بدَّ من تصوُّرِ العالَمِ من جهةِ أنَّه حادثٌ، فلو أُقيمَ الدليلُ على ثبوت الحدِّ للمحدود.. فلا بدَّ من تصوُّرِ المحدود من جهةِ حدِّه قبل إقامة الدليل، فلو أُقيمَ الدليلُ عليه بعده ليُجعَلَ وسيلةً إلى تصوُّره بالحدِّ.. لزم الدورُ المُحالُ.

اعلمْ [ل/24ظ] أنَّ لزومَ الدور جارٍ [و/25و] في جميع أقسام التعريف تامّاً أو ناقصاً، إلَّا أنَّ اللازمَ منه امتناعُ الاستدلال على ثبوت الحدِّ للمحدود ليُجعَلَ وسيلةً إلى تصوُّره بالحدِّ لا امتناعُ الاستدلال عليه مطلقاً، فإنَّه إذا لم يُجعَلْ ذريعةً إلى تصوُّره بالحدِّ.. لم يَلزمْ تأخُّرُ هذا التصوُّرِ عن الدليل فلا يَلزمُ الدورُ، بخلاف لزومِ تحصيل الحاصل فإنَّه يدلُّ على امتناع الاستدلال عليه مطلقاً سواءٌ كان ذريعةً إلى تصوُّره بالحدِّ أو لا، لكنَّ اللازمَ منه امتناعُ الاستدلال على ثبوت الحدِّ التامِّ للمحدود فقط، وأمَّا إجراؤُه في الحدِّ الناقص لا يتِمُّ إلَّا إذا كان المحدودُ متصوَّراً بالكُنْهِ، فإنَّ تصوُّرَه بالكُنْهِ لا يكونُ إلَّا بتصوُّرِ جميع أجزائه، فكان تصوُّرُه بالكُنْهِ مستلزِماً لتصوُّرِ الجزء الذي جُعلَ حدّاً ناقصاً، [ب/26و] فالاستدلالُ عليه بعدَه تحصيلٌ للحاصل، إلَّا أنَّ بعد تصوُّرِ المحدود بالكُنْهِ لا فائدةَ في التحديد بالحدِّ الناقص حتَّى يكونَ الذاتيُّ بيِّنَ الثبوتِ، فيلزمُ تحصيلُ الحاصلِ، وأمَّا إذا كان المحدودُ متصوَّراً بالوجه.. فلا يجبُ حينئذٍ اشتمالُه على تصوُّرِ ذلك الجزء، فلم يكنْ ثبوتُه للمحدود حاصلاً قبل الاستدلال، فلا يلزمُ تحصيلُ الحاصل، وأما إجراؤُه في الرسميِّ فيتوقَّفُ على كون اللازم بيِّناً؛ لأنَّه لو كانَ غير بيِّنٍ لم يَلزمْ من إقامة البرهان عليه تحصيلُ الحاصل.

(ولا لنفسه أيضاً) أي: يمتنعُ إثباتُ الحدِّ في نفسه بالبرهان كما يمتنعُ للمحدود

(للدور) لأنَّه لا بدَّ في إقامة الدليل من تعقُّلِ ذلك الحدِّ من حيثُ إنَّه يُستدَلُّ عليه –أعني: خصوصيَّتَه المفصَّلةَ– لما مرَّ من وجوب تصوُّرِ المُستدَلِّ عليه من حيثُ إنَّه يُستدَلُّ عليه قبل البرهان، فتصوُّرُ الحدِّ من حيثُ خصوصيَّتُه المفصَّلةُ مقدَّمٌ عليه، فلو حصل بالبرهان.. لكان دوراً؛ لأنَّه يقتضي توقُّفَ تصوُّرِ الحدِّ عليه فيلزم منه توقُّفُ الشيء على ما يتوقَّفُ هو[261] عليه، وهو دورٌ. [ل/25و]

[260] (يستدلُّ): في (ل، و): (استدلَّ).

[261] (هو): ليس في (و).

(**بخلاف التصديق**) دفعٌ لما قيل: إنَّ الدليلَ في التصديق أيضاً يتوقَّفُ على تعقُّلِ التصديق قبلَه؛ لما مرَّ أنَّ الدليلَ يستلزمُ تعقُّلَ [و/25ظ] ما يُستدَلُّ عليه قبلَه، فلو كان التصديقُ ثابتاً بالدليل لزم الدورُ أيضاً، ووجهُ الدفع:

(**لأنَّ الدليلَ فيه**) أي: في التصديق

(**ليس على تصوُّرِ النسبة بل على حصول ثبوتِها أو نفيِها، فلا دورَ**) يعني أنَّ الدليلَ الذي يُذكرُ في التصديق إنَّما هو على إيقاعِ النسبة أو انتزاعِها لا على تصوُّرِها، فحينئذٍ يكونُ حصولُ النسبة أو عدمُ حصولِها موقوفاً على الدليل، والدليلُ على حصولِها يكون موقوفاً على تصوُّرِها، فلا دورَ.

(**ولذا**) أي: ولكون [ب/26ظ] التعاريفِ مطلقاً لا يُطلَبُ بالبرهان

(**قالوا: الحدُّ لا يمنعُ**[262]) وكذا الرسمُ؛ لأنَّ مرادَهم بالحدِّ ههنا ما يرادِفُ المعرِّفَ، وذلك لأنَّ مرجِعَ المنع طلبُ البرهان على ما يُمنَعُ، ولا برهانَ فلا منعَ.

توضيحه: أنَّ المعرِّفَ حدّاً أو رسماً بمنزلة نقَّاشٍ ينقُشُ لك في ذهنك صورةَ مفهومٍ أو موجودٍ، فإنَّه إذا قال مثلاً: "الإنسانُ: حيَوانٌ ناطقٌ".. لم يقصِدْ به أنْ يحكُمَ عليه بكونه حيَواناً ناطقاً وإلَّا لكان مصدِّقاً لا مصوِّراً، بل أرادَ بذِكرِ الإنسان أنْ يتوجَّهَ ذهنُك إلى ما عرَفْتَه بوجهٍ ثمَّ شرعَ في تصويره بوجهٍ أكملَ، فليس بين الحدِّ والمحدودِ حُكمٌ حتَّى يُمنَعَ، فلا يصِحُّ أنْ يقالَ: "لا نسلِّمُ أنَّ الإنسانَ حيَوانٌ ناطقٌ" فإنَّه يجري مجرى أنْ يقالَ للكاتب: "لا نسلِّمُ كتابتَكَ"، نعم يصِحُّ أنْ يقالَ: "لا نسلِّمُ أنَّ هذا حدٌّ للإنسان أو أنَّ الحيَوانَ جنسٌ له والناطقَ فصلٌ له" فإنَّ هذه الدعاوى صادرةٌ عنه ضِمناً وقابلةٌ للمنع، فإذا أُريدَ دفعُه صَعُبَ جداً في الحقائق الموجودة وإنْ سَهُلَ في المفهوماتِ [ل/25ظ] الاعتباريَّةِ؛ لأنَّ الاطِّلاعَ على حقائق الموجوداتِ متعذِّرٌ بخلاف المفهوماتِ فإنَّ الاطِّلاعَ بها ممكنٌ بل واقعٌ.

(**ولكنْ يعارَضُ بمثله**) أي: بإيراد حدٍّ آخَرَ مثلِه، فإنْ سُلِّمَ الثاني.. بطَلَ الأوَّلُ، وإلَّا.. فلا.

(**ويُنقَضُ لخللٍ في الصورة**) وهي الهيئةُ الحاصلةُ من تقدُّم الجنس القريب على الفصل، فخللُها قد يكون بإسقاط الجنس القريب والاختصار على الأبعد اكتفاءً بدلالة الفصل التزاماً، وقد يكون بإسقاطه مطلقاً، وقد يكون بتقديم الفصل على الجنس بناءً [و/26و] على أنَّ تقديمَ الجنس على الفصل واجبٌ محصِّلٌ للجزء الصوريِّ حتَّى إذا أُخِّرَ الجنسُ كان الحدُّ ناقصاً على ما هو المشهورُ، ورُدَّ في «شرح

[262] (يمنع): في (و): (يمتنع).

المواقف»[263] بأنَّ تقديمَ الجنس على الفصل في الحدِّ التامِّ ليس بواجبٍ [ب/27و] لتحصيل الجزء الصوريِّ؛ إذ ليس للحدِّ التامِّ جزءٌ خارجٌ من أجزاء الماهيَّة المنحصرة في الجنس والفصل يسمَّى الجزءَ الصوريَّ حتَّى يكونَ التقديمُ المذكورُ محصِّلاً له، لكنَّ الأظهرَ عند العقل أنْ يُقدَّمَ الأعمُّ حتَّى يكونَ الأخصُّ قيداً مخصِّصاً له، فكان تقديمُه أَولى.

(**أو في المادَّة**) وهي الجنسُ والفصلُ والخاصَّةُ والعرَضُ العامُّ عند مَن يجوِّزُه في التعريف، وخللُها قد يكون بجعل ما ليس بذاتيٍّ للمعرِّفِ جنساً له، نحو: الإنسانُ موجودٌ ناطقٌ، وقد يكون بجعل العرَضِ[264] الخاصِّ فصلاً، نحو: الإنسانُ حيَوانٌ ضاحكٌ بالفعل، وقد يكون بترك الفصل المُساوي إلى الأعمِّ، وقد يكون بالخَفِيِّ وباستعمال الألفاظ الغريبةِ الوحشيَّةِ في ذلك الفن والمجازيَّةِ والمشترَكةِ الخاليةِ عن القرينة

(**بخلاف**) التعريف

(**اللفظيّ**) حيث يُطلَبُ بالبرهان، ولا ينقسمُ إلى الحدِّ والرسمِ، ويَقبلُ المنعَ والمعارَضةَ والنقضَ؛ لأنَّه من المطالب [ل/26و] التصديقيَّة على ما صرَّحَ به الشريفُ العلَّامةُ في كُتُبِه، لأنَّ المقصودَ منه تمييزُ صورةٍ حاصلةٍ في الخزانة من بينِ سائر الصور الحاصلة فيها لا تحصيلُ صورةٍ غير حاصلةٍ كما في التعاريف الحقيقيَّةِ، فكان مآلُه إلى التصديق بكون اللفظ موضوعاً بإزاء معنىً معيَّنٍ معلومٍ للطالب حاضرٍ في خزانته بغير هذا اللفظ، ولا بدَّ أنْ يكونَ بلفظٍ أشهرَ مرادِفٍ كـ: "[ليثٌ][265]: أسدٌ"، ونحوُ: "قَعَدَ: جَلَسَ".

فإنْ قيل: قد علَّلوا تقدُّمَ مطلبِ [(ما)][266] الشارحةِ على سائر المطالب من مطلب (هل) البسيطة و(ما)[267] الحقيقيَّة[268] و(هل) المركَّبة بأنَّه ما لم يُفهَمْ معنى اللفظِ لم يمكنْ طلبُ التصديق بوجوده ولا طلبُ حقيقته ولا التصديقُ المركَّبُ، فلو لم يكنِ التعريفُ اللفظيُّ [ب/27ظ] داخلاً في مطلب [(ما)] الشارحةِ التي هي من المطالب التصوُّريَّةِ بل كان خارجاً عنه.. لجاز أنْ يُتصوَّرَ مفهومُ [و/26ظ] اللفظ بالتعريف اللفظيِّ ثمَّ يُطلَبَ التصديقُ بوجوده ثمَّ تصوُّرُ حقيقته ثمَّ التصديقُ المركَّبُ من غير احتياجٍ إلى

---

[263] انظر: شرح المواقف (201/1).

[264] (العرض): في (و): (العرضي).

[265] (ليثٌ): في جميع النسخ: (ليسٌ)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[266] (ما الشارحة): في جميع النسخ: (ماء الشارحة)، وكذا في جميع المواضع التالية التي وردت فيها كلمة: (ما الشارحة)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[267] (ما): في (ل، و): (ماء).

[268] (الحقيقيَّة): في (و): (الحقيقة).

مطلبِ [(ما)] الشارحةِ، وهذا مخالفٌ لاتِّفاقِهم على تقدُّم[269] مطلب [(ما)] الشارحة وإجماعِهم على ثبوته، فهذا يقتضي أنْ يَدخُلَ التعريفُ اللفظيُّ في مطلب [(ما)] الشارحةِ، ولا يكونَ من المطالب التصديقيَّةِ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّه لو لم يكنْ داخلاً في مطلب [(ما)] الشارحةِ.. لجازَ أنْ يُتصوَّرَ به مفهومُ الاسم، كيف؟! وإنَّ المطلوبَ به على تقدير عدم دخوله في هذا المطلب التصوُّريّ هو التصديقُ بتعيين وضعِ اللفظ بإزاء معنىً معيَّنٍ من المعاني الذي كان قد[270] يَعلَمُه بلفظٍ أشهرَ مرادِفٍ له، لا تصوُّرُ مفهومِ الاسم؛ لأنَّه لا بدَّ في التعريف اللفظيّ أنْ يُتصوَّرَ مفهومُ الاسم قبلَه بلفظٍ أشهرَ ثمَّ يُطلَبَ[271] تعيين وضعِ هذا اللفظ بإزاء ذلك المفهوم لعدم علمه [ل/26ظ] بتعيينه، فيكونُ من المطالب التصديقيَّة.

وأمَّا ما قاله بعضُ المتأخِّرين[272] من أنَّ الغرضَ من التعريف اللفظيّ إفادةُ صورةٍ غير حاصلةٍ –وهي تصوُّرُ المعنى من حيثُ إنَّه معنى هذا اللفظِ– فيكونُ من المطالب التصوُّريَّةِ كسائر التعاريفِ فليس بشيءٍ؛ لأنَّ الغرضَ منه ليس إحضارَ المعنى أصلاً بل إحضارَ نسبةِ وضعِ اللفظِ بإزاء المعنى المعيَّنِ، والحيثيَّةُ المذكورةُ أمرٌ خارجٌ عن معنى اللفظِ، فإنَّ المخاطبَ في نحو: "الغَضَنْفَرُ موجودٌ" طالبٌ لنسبةِ وَضْعِه إلى معنىً معيَّنٍ لا حيثيَّةِ كونِ المعنى معنى هذا اللفظ.

---

[269] (تقدُّم): في (و): (تقدُّمه).

[270] (قد): ليس في (و).

[271] (يطلب): في (ل): (بطلب).

[272] هو التفتازاني كما نقله عنه الفناري في حاشيته الموجودة على هامش شرح الجرجاني على المواقف (8/2).

[في الدليل والبرهان]

ولَمَّا فرغَ عن الموصِلِ إلى التصوُّرات.. شرعَ في بيان الموصِل إلى التصديقات، فقال:

(والموصِلُ إلى التصديق [ب/28و] **يسمَّى دليلاً، وهو إمَّا عقليٌّ محضٌ)** أي: لا يتوقَّفُ بجميع مقدِّماته قريبةً كانت أو بعيدةً على السمع والنقل

(أو نقليٌّ محضٌ) أي: لا يتوقَّفُ على العقل

(وهو محالٌ) إذ لا بدَّ من صدق المُخبِرِ ليفيدَ العلمَ بالمدلول، وذلك لا يكونُ إلَّا بالعقل، بأنْ يَنظُرَ في دلالة المعجزة؛ لأنَّه لو كان بالنقل.. لَدارَ أو تسلسلَ، وكلاهما محالٌ [و/27و]

(أو مركَّبٌ منهما) أي: من العقليِّ والنقليِّ، وهو الذي نسمِّيه بالنقليِّ لتوقُّفه على النقل، فانحصرَ الدليلُ في القسم الأوَّلِ والثالثِ

(فالأوَّلُ عند الأصوليِّين ما) أي: طريقٌ

(يمكن التوصُّلُ) أي: بطريق العادة على ما هو المذهبُ عندنا، ولو عمَّمناه بالعادةِ والإعدادِ والتوليدِ.. شملَ التعريفُ المذاهبَ الثلاثةَ كلَّها

(بصحيح النظر فيه) أي: في نفسه أو في أحواله على ما سنبيِّنه

(إلى مطلوبٍ خبريٍّ) وإنَّما اعتُبرَ الإمكانُ دونَ الفعل لئلَّا يَخرُجَ عن التعريف ما لا يقع فيه النظرُ أصلاً، ولكن[273] لو وقع [ل/27و] فيه.. لكان موصِلاً.

وإنَّما عمَّمنا النظرَ فيه لأنَّ الدليلَ عندَهم يخصُّ المفرَدَ في المشهور ويعمُّ المفرَدَ والمركَّبَ في التحقيق:

فلو أُريدَ بالنظرِ فيه النظرُ في نفسه.. فلا ينطبقُ التعريفُ على المشهور ولا على التحقيق، بل يخصُّ المركَّبَ؛ لأنَّ ما يقع النظرُ في نفسه هو المركَّبُ؛ أعني: المقدِّماتِ المتفرِّقةَ أو المقدِّماتِ المأخوذةَ مع الهيئة التركيبيَّة على أنْ تكونَ الهيئةُ خارجةً عنها.

ولو أُريدَ به النظرُ في أحواله.. ينطبقُ على المشهور لا على التحقيق؛ لأنَّ ما يقع النظرُ في أحواله هو المفرَدُ، نحوَ العالَمِ بالنسبة إلى الصانع.

فعمَّمناه ليشملَ المذهبَين معاً.

---

[273] (ولكن): في (ل، و): (لكنه).

فإنْ قيلَ: سلَّمنا أنَّ النظرَ في أحوال المفرَد وفي[274] المقدِّماتِ المتفرِّقةِ واقعٌ، وأمَّا في المقدِّماتِ المعروضةِ للهيئة فممنوعٌ؛ [ب/28ظ] لأنَّ معنى النظرِ الصحيحِ فيها: ترتيبُها ترتيباً صحيحاً، والمقدِّماتُ المعروضةُ للهيئة قد رُتِّبَتْ، وترتيبُ المرتَّبِ محالٌ.

قلنا: إنَّ تلك المقدِّماتِ وإنْ كانت معروضةً للهيئة لكنَّ العارضَ خارجٌ، فيصحُّ وقوعُ النظر فيه، بخلاف ما لو كانت الهيئةُ داخلةً فيها –على ما هو كذلك عند المنطقيِّين– فإنَّه لا يصحُّ وقوعُ النظر فيه أصلاً، ولذلك لم يعرِّفوه بما عرَّفَ به الأصوليّون بل عرَّفوه بما سيأتي من التعريف[275].

ومنه ظهرَ أنَّ الدليلَ على اصطلاح الأصوليِّين مباينٌ صدقاً للدليل على اصطلاح المنطقيِّين على ما صرَّحَ به الشريفُ العلَّامةُ[276] في «حاشية المختصر الحاجبيّ»، وقال فيه أيضاً: "المرادُ بالإمكان [و/27ظ] ههنا الإمكانُ العامُّ المُجامِعُ للفعلِ والوجوبِ ليندرجَ في الحدِّ المقدِّماتُ المعروضةُ للهيئة[277]" انتهى، يعني: أنَّ تلك المقدِّماتِ لكونها معروضةً للهيئة ومقارِنةً لها [ل/27ظ] يجبُ التوصُّلُ بالفعل، والإمكانُ الخاصُّ ينافيه، فلو حُمِلَ الإمكانُ على الإمكانِ الخاصِّ.. لزمَ خروجُ تلك المقدِّماتِ عن التعريف، وأمَّا إذا حُمِلَ على الإمكان العامِّ المُجامِعِ للوجوب.. فيَصدُقُ عليه التعريفُ، فيندفعُ المحذورُ.

أقول: فيه بحثٌ؛ لأنَّ حملَ الإمكانِ على الإمكان العامِّ المُجامِعِ للوجوب مخالفٌ لمذهب أصحاب التعريف –أعني: أهلَ السُّنَّةِ–؛ لأنَّ حصولَ العلم عَقيبَ النظرِ الصحيحِ عندهم ليس بضروريٍّ أصلاً[278] لا بالنسبة إلى ذاتِ الدليلِ ولا بالنسبة إلى النظرِ الصحيحِ ولا بالنسبة إلى حصولِهِ في نفس الأمر بل بجَرْيِ العادةِ، غايتُهُ الدوامُ بالنسبة إلى النظرِ الصحيحِ لا الوجوبُ، وحملُ الوجوبِ المعتبَرِ في الإمكان العامِّ على الوجوبِ العاديِّ المُجامِعِ للدوامِ بعيدٌ.

فإنْ قيلَ: كيف يصحُّ الإمكانُ الخاصُّ الذي يقتضي تساويَ الطرفَين بالنسبة [ب/29و] إلى تلك المقدماتِ المعروضةِ للهيئة؟

---

[274] في (ل، و) زيادة: (أحوال).

[275] (من التعريف): ليس في (ل، و).

[276] (العلَّامةُ): ليس في (ل، و).

[277] انظر: الشريف الجرجاني (ت 816هـ)، حاشية الجرجاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (1/ 130–132) المطبوعة بهامش شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2004م.

[278] (أصلاً): ليس في (ل، و).

قلنا: يصحُّ بالنسبة إلى ذات المقدِّماتِ مع قطع النظر عن الهيئة، وإنَّما قُيِّدَ النظرُ بالصحيح؛ لأنَّ الفاسدَ لا يمكن التوصُّلُ به إلى المطلوب، وإنْ كان قد يُفضي[279] إليه.. فاتفاقيٌّ لا من حيثُ إنَّه وسيلةٌ إليه؛ بناءً على ألَّا ارتباطَ عقليّاً بين الكواذِبِ حتَّى يكونَ بعضُها وسيلةً إلى بعضٍ بذلك[280] الارتباطِ، أو بناءً على تخصيص فسادِ النظرِ بفسادِ الصورةِ أو بوضعِ ما ليس بدليلٍ مكانَهُ.

(وقيلَ) في تعريفه:

(إلى العلم بمطلوبٍ خبريٍّ) والفرقُ بينه وبين الأوَّلِ: أنَّ الأوَّلَ يتناولُ القطعيَّ والأمَارةَ، بخلاف الثاني فإنَّه يخصُّ القطعيَّ؛ لأنَّ الأمَارةَ لا تفيدُ العلم، بل إنَّما تفيدُ الظنَّ[281].

(وعند المنطقيِّين قولان) أي: قضيَّتان معقولتان [ل/28و] أو ملفوظتان على الاشتراكِ أو الحقيقةِ والمجازِ[282] كما في لفظ القضيَّةِ.

(فصاعداً) فيتناولُ القياسَ[283] المركَّبَ؛ لأنَّه قياسٌ لا أقْيِسَةٌ عند المحقِّقِين.

(يكونُ عنه) أي: عن المركَّب من القولَين فصاعداً.

وفي توحيدِ الضمير وتذكيرِهِ إشارةٌ إلى أنَّ الهيئةَ [و/28و] الاجتماعيَّةَ لها دَخْلٌ في حصول النتيجة، وأنَّها داخلةٌ في الدليل على ما هو مذهبُ أصحابِ التعريفِ.

(قَولٌ) والمرادُ بالقول ههنا[284] هو المعقولُ لا أعمُّ منه ومن الملفوظ، كما في القولِ الأوَّلِ؛ لأنَّه عبارةٌ عن النتيجة وهي لا تكون إلَّا قضيَّةً معقولةً.

فإنْ قيلَ: إنَّ الدليلَ أعمُّ من الملفوظِ والمعقولِ[285]، ولذا عمَّمنا القولَ الأوَّلَ، مع أنَّ الملفوظَ لا يكون عنه المدلولُ؛ لأنَّه لا يكون إلَّا معقولاً.

---

[279] (يفضي): في (و): (يقتضي).

[280] (بذلك): في (و): (ذلك).

[281] (بل إنما يفيد الظن): ليس في (ل، و).

[282] (على الاشتراك أو الحقيقة والمجاز): ليس في (ل، و).

[283] (القياس): ليس في (ل، و).

[284] (بالقول ههنا): في (ل، و): (به).

[285] (من الملفوظ والمعقول): في (ل، و): (منهما).

قلنا: إنَّ الملفوظَ يكون عنه المعقولُ بالنسبة إلى العالِمِ بالوضع، والمعقولُ يكون عنه المدلولُ، فيكون: الملفوظُ يكون عنه المدلولُ.

فإنْ قيلَ: فعلى هذا يلزمُ ألَّا يكونَ الدليلُ [ب/29ظ] الملفوظُ ممَّا يكونُ عنه المدلولُ بالذاتِ بل بواسطةِ مقدِّمةٍ أجنبيَّةٍ.

قلنا: نعم، إلَّا أنَّ بُطلانَ اللازمِ[286] ممنوعٌ؛ لأنَّ كونَ المدلول عنه بالذات غيرُ معتبَرٍ عند أصحابِ هذا التعريفِ[287]، بل إنَّما يُعتبَرُ عند أصحاب التعريف الآتي، ولو سُلِّمَ أنَّه مُعتبَرٌ فيه أيضاً على ما هو المتبادِرُ من كلمة (عن).. لكنْ ليس المعنى أنَّ الملفوظَ يكون عنه المدلولُ بالواسطة، بل المرادُ أنَّه يكونُ عنه المدلولُ بالذات لكنْ بالنسبة إلى العالِمِ بالوضع، وذلك لأنَّ تعقُّلَ المعنى لا ينفكُّ عن تلفُّظِ العالِمِ بالوضع، فتلفُّظُه يكون عنه المدلولُ البتَّةَ، غايةُ ما في الباب أنْ يكونَ بالنسبة إلى بعض الأشخاص.

واعلمْ أنَّ بهذا القيدِ:

يخرجُ عن التعريف الحدُّ بالنسبة إلى المحدود والملزومُ بالنسبة إلى اللازم بعد تسليم دخولِهما فيه؛ لعدم كونِهما قولاً بمعنى القضيَّةِ المعقولة.

وكذا يخرجُ القضيَّةُ المستلزِمةُ لقضيَّةٍ أخرى بديهةً أو كسباً، كالقضيَّةِ المستلزِمةِ [ل/28ظ] لعكسها وعكسِ نقيضِها؛ لأنَّه لا يصدقُ عليها أنَّها يكونُ عنها قولٌ آخرُ، بل يصدقُ عليها أنَّها يكونُ لها قولٌ آخرُ بناءً على الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء.

وكذا يخرجُ مجموعُ أيِّ قضيَّتَين اتفقتا، فإنَّه يستلزمُ إحداهما ضرورةَ استلزام الكلِّ للجزء لِما ذكرناه بعينه؛ لأنَّ الجزءَ لا يحصلُ عن الكلِّ بل يلزمُ له، وقيل: يخرجُ هذا بقوله:

(**آخرُ**) لأنَّ الجزءَ ليس غيرَ الكلِّ. وليس بشيءٍ لأنَّه قد خرجَ قبلَ هذا على ما ذكرناه. [و/28ظ]

(**وقيلَ: قولان فصاعداً استلزمَ لذاته قولاً آخرَ**) قيلَ: الفرقُ بينه وبين الأوَّل: أنَّ الأوَّلَ يتناولُ البرهانَ والأَمَارةَ من الاستقراء والتمثيل والجدليِّ والخِطابيِّ والشِّعريِّ والمُغالِطيِّ والسَّفْسَطيِّ لعدم اعتبار اللزوم فيه، بخلاف الثاني فإنَّه يخصُّ [ب/30و] البرهانَ؛ لأنَّ غيرَ البرهانِ لا يستلزمُ لِذاتِهِ قولاً آخرَ، فإنَّه

[286] (نعم، إلَّا أنَّ بُطلانَ اللازمِ): في (ل، و): (بطلانُهُ).

[287] (عند أصحاب هذا التعريف): في (ل، و): (عندهم).

لا علاقةَ عقليَّةً بين الظنِّ وبين ما يفيدُه، ألا ترى أنَّ الظنَّ قد ينتفي مع بقاء ما يفيدُه كما: "رأيتُ فرسَ الأمير في الباب وظننْتُ أنَّه في البيت ثمَّ تبيَّنَ خلافُه". انتهى

وفيه بحثٌ لأنَّه إنَّما يَتِمُّ لو جُعلَتِ الأمارةُ عبارةً عن المفرد الذي يفيد الظنَّ ككون مَرَكَبِ الأمير في الباب وكالطَّوف بالليل وكغيم[288] السماء، وأمَّا لو جُعلتْ عبارةً عمَّا يفيد الظنَّ أو الاعتقادَ مفرداً كان أو مركَّباً.. فلا يَتِمُّ؛ لأنَّ بعضَ الأمارة المركَّبة قد يستلزمُ النتيجةَ قطعاً كالقياس المركَّب من المقدِّمات الظنِّيَّة أو الكاذبة على هيئة الضرب الأوَّل أو الثالث من الشكل الأوَّل مع وجود الشرائط المعتبَرة فيه، فإنَّ قولَنا: "إنَّه يطوف بالليل وكلُّ مَن يطوف بالليل سارقٌ"، وكذا قولُ مَن اعتقد أنَّ العالمَ قديمٌ وكلُّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثِّر يستلزمُ النتيجةَ قطعاً وإنْ لم تكن النتيجةُ نفسُها قطعيَّةً بل ظنِّيَّةً واعتقاديَّةً لكون مقدِّماتِه ظنِّيَّةً [ل/29و] واعتقاديَّةً كاذبةً؛ لأنَّ تحقُّقَ الاستلزام لا يتوقَّفُ على تحقُّقِ الملزومِ ولا اللازمِ.

فالحكمُ بعدم الاستلزام في الأمارة على إطلاقه محلُّ بحثٍ، اللهمَّ إلَّا أنْ يُرادَ بالاستلزام لذاته الاستلزامَ من جهة المادَّة والصورة معاً، فإنَّ هذا الاستلزامَ يخصُّ البرهانَ، والاستلزامُ في الأمارة إنَّما يكونُ من جهة الصورة فقط كما ترى.

وتوضيحُه أنَّ البرهانَ ما يكون مقدِّماتُه واستلزامُه معاً قطعيّاً، والأمارةُ بخلافه، فالقياسُ المركَّبُ من المقدِّمات القطعيَّة على هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل الأول مع وجود شرائطِهِ[289] برهانٌ، والمركَّب على هيئة الضرب الثاني [ب/30ظ] [و/29و] والرابع من الشكل الأوَّل[290] وعلى هيئة الشكل الثاني والثالث والرابع سواءً كانت مقدِّماتُه قطعيَّةً أو ظنِّيَّةً أمارةٌ لعدم الاستلزام فيها، ولهذا وجب ردُّها إلى الأوَّل، وكذا الاستقراءُ الناقصُ والتمثيلُ الغيرُ المقطوعِ فيه العلَّةُ المشتركَةُ أمارةٌ لعدم الاستلزام فيها[291]، وكذا القياسُ المركَّبُ من المقدِّمات الظنِّيَّةِ أو الكاذبةِ على هيئة الضرب الأوَّل والثالث[292] من الشكل الأوَّل مع وجودِ الشرائطِ المعتبَرةِ فيه[293] أمارةٌ لكون مقدِّماتِه ظنِّيَّةً لا لعدم[294] الاستلزام فيه، بل قد تحقَّقَ

---

[288] (وكغيم): في (ل، و): (وغيم).

[289] (شرائطه): في (و): (شرائط).

[290] (من الشكل الأول): في (ل، و): (منه).

[291] (فيها): ليس في (ل، و).

[292] (والثالث): في (ل، و): (أو الثالث).

[293] (مع وجود الشرائط المعتبرة فيه): ليس في (ل، و).

[294] في (ل، و) زيادة: (تحقُّقِ).

فيه الاستلزامُ على ما ذكرناه[295] فيتناولُه التعريفُ المذكور، ولا مَخْلَصَ عنه إلَّا بما ذكرناه من أنَّ المرادَ بالاستلزام لذاته من جهة المادَّة والصورة معاً.

فإنْ قيلَ: قد أَطبقَ جمهورُ المنطقيّين على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس، ومع ذلك جعلوه شاملاً للصناعاتِ الخمسِ كلِّها[296].

أُجيبَ عنه بأنَّهم إنَّما جعلوه شاملاً لها باعتبار قيدٍ آخرَ فيه –أعني: متى سُلِّمَتْ–، فإنَّه على تقدير تسليم مقدِّماته يتحقَّقُ الاستلزام في الكلِّ، وأمَّا بدون هذا التقدير [ل/29ظ] فإنَّما يتحقَّقُ الاستلزام في البرهان، وهو ضعيف، فإنَّ التسليمَ لا مَدخلَ له في الاستلزام أصلاً؛ لأنَّ اللزومَ لا يتوقَّفُ على تحقُّقِ الملزومِ ولا اللازمِ[297] على ما ذكرناه.

(وعلى القولَين) أي: قولَي الأصوليّين والمنطقيّين

(لا بدَّ فيه من مستلزمٍ للمحمول) أي: محمول المطلوب

(ثابتٍ) أي: ذلك المستلزمُ[298]

(للموضوع) أي: موضوع المطلوب، وهو المسمَّى بالحدِّ الأوسط، كالتغيُّر[299] فإنَّه ثابتٌ للعالَم مستلزِمٌ للحدوث.

فإنْ قيلَ: هذا [ب/31و] إنَّما يوجدُ في الضرب الأوَّل والثالث من الشكل الأوَّل فقط، وأمَّا الضربان الباقيان منه فقد انتفى فيهما الاستلزامُ لكون كُبراهما سالبةً[300]، وكذا في الضرب الأوَّل والثالث من الشكل الثاني، وفي الضربَين الأخيرَين منه انتفى الاستلزامُ والثبوتُ معاً؛ لأنَّ الوسطَ فيهما سُلِبَ عن الموضوع

---

[295] (على ما ذكرناه): ليس في (ل، و).

[296] (كلِّها): ليس في (ل، و).

والصناعات الخمس أو الأقيسة الخمسة هي: البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر، المغالطة، وأساس التمييز بينها هو نوع المقدمة الأولى في القياس. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1097/2).

[297] (ولا اللازم): في (ل، و): (واللازم).

[298] (أي ذلك المستلزم): ليس في (ل، و).

[299] (كالتغيُّر): في (ل، و): (كالمتغيِّر).

[300] (سالبة): في (ل، و): (سالبتان).

فانتفى الثبوتُ، والمطلوبُ استلزامُ الوسط والفرضُ عكسُه فانتفى الاستلزامُ، وفي ضروب الشكل الثالث [و/29ظ] انتفى الثبوتُ، وفي ضروب الرابع انتفى الأمران معاً.

قلنا: نعم، إلَّا أنَّ باقيَ الضروب والأشكال، بل القياسُ الاستثنائيُّ المتَّصلُ والمنفصلُ[301] كلُّها يرجعُ إلى الأوَّل، (بل إلى الضربِ الأوَّلِ منه على ما سيأتي بيانُهُ)[302].

فإنَّا لو قلنا: "لا شيءَ من الإنسان بجمادٍ، وكلُّ حجرٍ جمادٌ" من الشكل الثاني.. فالمطلوبُ فيه هو[303] نفيُ الحجريَّة عن الإنسان، والوسطُ هو[304] نفيُ الجماد عنه، ولا شكَّ في استلزامه[305] لنفي الحجريَّة وفي ثبوته للإنسان[306]، فكأنَّه قيل: "الإنسانُ سُلبَ عنه الجماديَّةُ، وكلُّ ما سُلبَ عنه الجماديَّةُ سُلبَ عنه الحجريَّةُ" يَنتُج من الشكل الأوَّل: "الإنسانُ سُلبَ عنه الحجريَّةُ" ومثلُ هذا سُمِّيَ موجبةً سالبةَ المحمولِ صغرى وسالبةَ الطرفَين كبرى، والصغرى لازمةٌ لقولنا: "لا شيءَ من الإنسان بجمادٍ"، والكبرى لازمة لقولنا: [ل/30و] "وكلُّ حجرٍ جمادٌ" على طريقة عكس النقيض للقدماء، وقِسْ على هذا.

والموجبةُ السالبةُ المحمولِ تَصلُحُ[307] لصُغرويَّة الشكل الأوَّل على ما سيأتي[308]، وهذا التأويلُ يمكن إجراؤه في نحو: "العالَمُ متغيِّرٌ، وكلُّ متغيِّرٍ حادثٌ" بأنْ يقال: "العالَمُ ممَّا ثبت له التغيُّرُ، وكلُّ ما ثبت له التغيُّرُ ثبت له الحدوثُ [ب/31ظ] فالعالَمُ ثبت له الحدوثُ"، لكنَّه لا حاجةَ إليه في مثله.

(ومن مقدِّمتَين أيضاً) أي: كما لا بدَّ له من مستلزِمٍ مذكورٍ

(تُنْبئُ إحداهُما عن الاستلزام) أي: استلزامِ المستلزِمِ للمحمول، وهو الكبرى

(والأخرى عن الثبوت) أي: ثبوت المستلزِمِ للموضوع، وهو الصغرى.

---

[301] (المتَّصلُ والمنفصلُ): ليس في (ل، و).

[302] ما بين قوسين ليس في (ل، و).

[303] (هو): ليس في (ل، و).

[304] (هو): ليس في (ل، و).

[305] في هامش (ب): (لأنَّ كلَّ ما ليس بجمادٍ.. فهو ليس بحجرٍ، كما صَدَقَ أنَّ كلَّ حَجَرٍ فهو جمادٌ. منه).

[306] في هامش (ب): (لأنَّ كلَّ إنسانٍ فهو ليس بجمادٍ. منه).

[307] (تصلح): في (و): (يصحُّ).

[308] (على ما سيأتي): ليس في (ل، و).

اعلم أنَّ لزومَ المقدِّمتَين فيه ظاهرٌ على قول المنطقيّين؛ لأنَّهم قالوا: إنَّه قولان فصاعداً، وأمَّا على اصطلاحِ[309] الأصوليِّين فإنَّما يجبان فيه من حيث يتعلَّقُ به النظرُ؛ لأنَّ النظرَ لا بدَّ فيه من ترتيب أمورٍ معلومةٍ على ما مرَّ[310]، وأقلُّ ما يوجدُ هو فيه قولان، وإنَّ المرادَ بالاستلزام ههنا أعمُّ من العاديِّ والتوليديِّ والإعداديِّ فيعُمُّ المذاهبَ[311] الثلاثةَ.

(فإنْ كانتا) أي: المقدِّمتان

(قطعيَّتَين.. فبرهانٌ) لأنَّه حينئذٍ يكون كلٌّ من مقدِّمتَيه واستلزامِه قطعيّاً، أمَّا مقدِّمتاه فعلى ما فرضناه، وأمَّا استلزامُه فلاشتماله على مستلزِمٍ[312] للمطلوب ثابتٍ للموضوع. [و/30و]

(وإلَّا) أي: وإنْ لم تكنْ مقدِّمتاه قطعيَّتَين

(فأمارةٌ) لأنَّ مجرَّدَ الاستلزام لا يكفي في كون الدليل برهاناً، بل لا بدَّ معه من قطعيَّة المقدِّمة أيضاً.

(والعمدةُ هو البرهانُ لإفادته اليقينَ) لكون مقدِّماته واستلزامِه قطعيَّتَين معاً بخلاف الأمارة، فإنَّها: إمَّا مفرَدٌ: كالطَّوفِ بالليل، أو مركَّبٌ: وهو الاستقراءُ، والتمثيلُ، والقياسُ المركَّبُ على هيئة الشكل الثاني والثالث والرابع وعلى هيئة الضرب الثاني والرابع من الشكل الأوَّل سواءٌ كانت مقدِّماتُه قطعيَّةً أو ظنيَّةً، والقياسُ المركَّبُ على هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل[313] الأوَّل إذا كانت مقدِّماتُه ظنيَّةً. [ل/30ظ]

---

[309] (اصطلاح): في (ل، و): (قول).

[310] (على ما مر): ليس في (ل، و).

[311] في هامش (ب): (أي: مذهبَ أهلِ السُّنَّةِ والمعتزلةِ والحكماءِ كما تقدَّمَ نظيرُهُ. منه).

[312] في هامش (ب): (ثُمَّ ذلك المستلزمُ –أي: الحدُّ الأوسطُ في البرهان– لا بدَّ وأنْ يكونَ علَّةً لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوبُ، وإلَّا لمْ يكنْ برهاناً على ذلك المطلوب، فإنْ كان مع ذلك علَّةً أيضاً لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لَمِّيٌّ وإلَّا فإِنِّيٌّ، سواءٌ كان الأوسطُ معلولاً لثبوت الحكم في الخارج أو لا، والأوَّلُ يسمَّى دليلاً والثاني لا يخصُّ باسمٍ، وإنَّما سمَّينا بلَمِّ وإنٍّ لأنَّ اللَّمِّيَّةَ هي العلِّيَّةُ والإِنِّيَّةُ هي الثبوتُ، وبرهانُ لَمِّ يفيدُ علَّةَ الحكم ذهناً وخارجاً فسُمِّيَ باسم اللَّمِّ الدالِّ على العلِّيَّةِ، وبرهان إنٍّ إنَّما يفيدُ علَّةَ الحكمِ ذهناً لا خارجاً فهو إنَّما يفيد ثبوتَ الحكم في الخارج، وأمَّا أنَّ علَّتَهُ ماذا، فلا يفيدُ ذلك، فسُمِّيَ باسم إنٍّ الدالِّ على الثبوت. منه).

[313] (الشكل): ليس في (ل، و).

والكلُّ لا يفيدُ اليقينَ: أمَّا المفرَدُ فلعدم علاقةٍ عقليَّةٍ بينه وبين ما حصل منه من الإدراك، [ب/32و] فيجوز التخلُّف، فلا يفيدُ إلا ظنّاً، وأمَّا الاستقراءُ فلا يفيد يقيناً لجواز التخلُّف فيه إلَّا إذا كان تامّاً مقسَّماً.

(وكذا التمثيلُ) إلَّا إذا كانتِ العلَّةُ المشترَكةُ فيه قطعيَّةً، فحينئذٍ يرجعان إلى القياس البرهانيّ، على أنَّ إثباتَ قطعيَّةِ العلَّة المشترَكة فيه مشكلٌ جدّاً على ما في «المواقف»؛ لجواز خصوصيَّة الأصل –أي: المقيس عليه– شرطاً لوجود الحكم فيه، أو خصوصيَّة الفرع –أي: المقيس– مانعاً عن وجوده فيه[314].

وأمَّا القياسُ على غير هيئة الضرب الأوَّل والثالث من الشكل الأوَّل فلعدم الاستلزام فيه، وأمَّا القياسُ المركَّبُ على هيئة الضرب الأوَّل والثالث من الأوَّل فلظنيَّةِ مقدّماته على ما هو الفرض، لكنَّ بعضَ الأمارة قد يفيد الاعتقادَ فوقَ الظنِّ دونَ اليقينِ إذا كانت مقدِّماتُها معتقَدةً، كقول معتقِدِ قِدَمِ العالمِ: "إنَّه قديمٌ، وكلُّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثِّر" فإنَّه يفيد الاعتقادَ بأنَّ العالمَ مستغنٍ عن المؤثِّر.

(ولا بدَّ أنْ ينتهيَ مقدِّماتُه) أي: مقدِّماتُ الدليل مطلقاً برهاناً أو أمارةً

(إلى الضروريَّة قطعاً للدور أو التسلسل) المانعان عن الاكتساب على ما مر.

فإنْ قيل: قد مرَّ آنفاً أنَّ مقدماتِ البرهان لا بدَّ وأنْ [و/30ظ] تكونَ قطعيَّةً، فما معنى انتهائِها إلى الضروريَّة.

قلنا: القطعيَّةُ لا تستلزم الضروريَّةَ؛ لأنَّ النظريَّاتِ قد تكونُ قطعيَّةً أيضاً، فالمراد بقطعيَّة المقدِّماتِ فيما[315] سبق قطعيَّةُ المقدِّماتِ الأُوَلِ.

(وهي) أي: المقدِّماتُ الضروريَّةُ

(ثمانيةٌ) بحسَب الاستقراءِ:

(الأوَّليَّاتُ) وهي ما لا تخلو النفسُ عنها بعد تصوُّرِ الطرفَين وملاحظةِ النسبةِ بينهما، سواءٌ كان تصوُّرُ الطرفَين [ل/31و] كسبيّاً أو بديهيّاً، نحو: الكلُّ أعظمُ من الجزء.

(وقضايا قياساتِها[316] معها) نحو: الأربعةُ زوجٌ، وهي قريبةٌ من الأوَّليَّات.

---

[314] انظر: المواقف في علم الكلام (190/1).

[315] (فيما): في (و): (فما).

[316] (قياساتها): في (و): (وقياساتها).

(**والمشاهَداتُ**) وهي ما يُحكَمُ فيها بمجرَّدِ الحسِّ الظاهر من غير احتياجٍ إلى نظر العقل، [ب/32ظ] نحو: النارُ حارَّةٌ والشمسُ مضيئةٌ.

(**والوجدانيَّاتُ**) وهي ما تَحكُمُ فيها الحواسُّ الباطنةُ من غير احتياجٍ إلى نظر العقل أيضاً، نحو: إنَّ لنا جوعاً وعطشاً وألماً ولذّةً، وإنَّما لا يُحتاجُ في المشاهدات والوجدانيَّات إلى نظر العقل لأنَّ البهائمَ أيضاً تُدركُ المحسوسات بالحواسِّ الظاهرة والباطنة، لكنَّ هذا بناءً على أنْ يُرادَ فيهما القضايا الشخصيَّةُ؛ لأنَّه إنْ أريدَ بهما القضايا الكليَّةُ التي تُستفادُ من الإحساس بالجزئيّات.. فيحتاجان إلى نظر العقل.

(**والحدْسيَّاتُ**) وهي قضايا مبدأُ الحُكمِ فيها حدسٌ قويٌّ يزول معه الشكُّ، كعِلم الصانع لإتقان فعله، وكعِلمِنا بأنَّ نورَ القمر مستفادٌ من الشمس لَمَّا شاهدنا اختلافَ القمر في تشكُّلاته النوريَّةِ بحسَب اختلاف أوضاعه من الشمس[317]، ولا بدَّ فيها من تكرُّرِ المشاهدة ومقارنةِ القياسِ الخفيِّ بأنَّه كذا وكلُّ ما كان كذا فهو كذا.

والفرقُ بينه وبين النظر أنَّ النظرَ[318] مسبوقٌ بالقصد والاختيار في ترتيبِ المقدّماتِ وملاحظتِها بخلاف الحدْسِ فإنَّ سُنوحَ المقدّماتِ وترتيبَها فيه دفعيٌّ لا قصديٌّ.

(**والمجرَّباتُ**) وهو ما يَحكُمُ به العقلُ بواسطة الحسِّ مع التكرار ومع قياسٍ خفيٍّ، وهو أنَّ الوقوعَ المتكرِّرَ على نهجٍ واحدٍ دائماً أو أكثريّاً لمْ يكنِ[319] اتّفاقيّاً، بل لا بدَّ هناك من سببٍ إذا عُلِمَ حصولُه..

---

[317] (من الشمس): ليس في (و).

[318] في هامش (ب): (توضيحُهُ أنَّ النظرَ حركةُ النفسِ في المعاني الكَلِمِيَّةِ أو الخزينةِ المخزونةِ في الذهن من المَطَالِبِ المشعورِ بها من وجهٍ يطلبُ بها تلك المَطَالِبَ كالحدِّ الأوسط وغيرِه، فربَّما انقطعتْ تلك الحركةُ وربَّما أدَّتْ إلى المَطَالِبِ، وتتمُّ إذا تأدَّتْ بحركةٍ أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالبِ، وأمَّا الحدسُ فهو ظَفَرٌ عند الالتفات إلى المطالبِ بالحدود الوسطى دفقةً وتمثُّلٌ للمطالبِ في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غيرِ الحركتَين المذكورتَين سواءٌ كان مع شوقٍ أو لمْ يكنْ.

قال الطوسيُّ في «شرح الإشارات»: إنَّ للحدس والفكر مراتبَ في التأدِيَةِ إلى المطلوب بحسَب الكيفِ والكمِّ، أمَّا بحسَب الكيف فكسرعة التأدية وبُطئِها، وأمَّا بحسَب الكمِّ فككثرة عددها وقلَّته، والأوَّلُ -أي: ما يكونُ بحسَب الكيف- يكون في الفكر أكثرَ لاشتماله على الحركة، والثاني -أي: ما يكونُ بحسَب الكمِّ- يكون في الحدس أكثرَ لتجرُّدِهِ عن الحركة، ولأنَّ الحدس إنَّما يكون لقوَّةٍ في النفس، فمن كان أقوى نفساً ناطقةً فحدسُهُ أكثرُ. منه).

[319] (يكن): ليس في (و).

حُكِمَ بوجود المسبِّبِ قطعاً، مثلُ حُكمِنا بأنَّ الضربَ بالخشب [و/31و] مؤلمٌ وأنَّ شُربَ السَّقَمُونيا مُسهِلٌ.

والفرقُ بينها وبينَ الحدْسيَّاتِ [ل/31ظ] أنَّ السببَ ههنا معلومُ السببيَّةِ مجهولُ الماهيَّةِ، وفي الحدْسيَّاتِ معلومُ السببيَّةِ والماهيَّةِ معاً.

(والمتواتراتُ) وهي ما يُحكَمُ بها بمجرَّدِ خبر جماعةٍ يَمتنعُ تواطؤُهم على الكذب، كحُكمِنا بوجود مكَّةَ ومدينةٍ ومحمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ وإسكندرَ، ولا بدَّ فيه من تكرُّرِ [ب/33و] أخبارٍ حتى يحصُلَ اليقينُ، ولا يُشترطُ فيه عددٌ معيَّنٌ على الأصحِّ، وكذا لا يُشترطُ فيه قياسٌ خفيٌّ على الأصحِّ على ما سيأتي[320].

(والوهميَّاتُ في المحسوسات) وهي ما يَحكمُ العقلُ بها بمجرَّد الوهم، نحوُ: كلُّ جسمٍ في جهةٍ وحيِّزٍ، فإنَّ حُكمَ الوهمِ في المحسوسات صادقٌ بخلاف حُكمِهِ في المجرَّدات والمعقولاتِ الصِّرْفَةِ.

والعمدةُ في هذه الضروريَّاتِ هي الأوليَّاتُ ثمَّ الفطريَّاتُ ثمَّ المشاهَداتُ، فإنَّها وإنْ كانت حجَّةً للشخص مع نفسه لكنَّها ليست حجَّةً على الغير إلَّا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من الحدْسِ والوُجدانِ والتجربةِ والتواترِ.

(والظنيَّةُ) أي: التي تجري في الأمارة فقط

(أربعٌ: مسلَّماتٌ) تُقبَلُ على أنَّها مُبرهَنةٌ في موضعٍ آخرَ، كمسائلِ أصول الفقه إذا سلَّمها الفقيهُ وبنى عليها الأحكامَ الفقهيَّةَ؛ لكونها مُبرهَنةً في موضعها.

(ومشهوراتٌ اتَّفقَ عليها الجَمُّ الغفيرُ) سواءٌ كان شهرتُه عندَ الكلِّ، نحوُ: "العدلُ حسنٌ والظلمُ قبيحٌ"، أو عندَ الأكثر، نحوُ: "الإلهُ واحدٌ"، أو عندَ طائفةٍ من الناسِ[321]، نحوُ: "التسلسلُ مطلقاً[322] مُحالٌ".

---

[320] (على ما سيأتي): ليس في (ل، و).

[321] (من الناس): ليس في (ل، و).

[322] في هامش (ل، و): (فإنَّه مشهورٌ عند المتكلِّمين دونَ الحكماءِ. منه).

(**ومقبولاتٌ يوجدُ ممَّن حَسُنَ الظنُّ فيه أنَّه لا يَكذِبُ**) كالمأخوذِ من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار، وأمَّا المأخوذُ من الأنبياء عليهم الصلاةُ والسلامُ فإنَّها قطعيَّةٌ تفيدُ اليقينَ؛ لأنَّهم عُرِفَ صدقُهم بدلالة المعجزة

(**ومقرونةٌ بالقرائنِ**) كنزولِ المطر لوجود السحابِ الرطْبِ.

[أقسام القياس]

(**و**) لا بدَّ

(**من صورةٍ**) -عطفٌ على قوله: (مقدِّمتَين)- [ل/32و] وهي الهيئةُ الحاصلةُ من ترتيب المقدِّمتَين مع رعاية الشرائط المعتبَرة فيه؛ وذلك لأنَّ المقدِّماتِ المتفرِّقةَ لا تؤدِّي إلى المطلوب، فلا بدَّ له من ترتيبٍ مخصوصٍ وهي[323] الهيئةُ، لكنَّها[324] خارجةٌ عن الدليل عند الأصوليِّين وداخلةٌ فيه عند المنطقيِّين[325] كما سبق.

(**أيضاً**) [ب/33ظ] أي: كما لا بدَّ من المقدِّمتَين

(**وهي**) [و/31ظ] أي: الصورةُ أو الدليلُ باعتبار الصورةِ

(**استثنائيٌّ**) إنْ ذُكرَ في الدليل عينُ النتيجةِ أو نقيضُها بالفعل، نحو: "إنْ كانت الشمسُ طالعةً.. فالنهارُ موجودٌ، لكنَّها طالعةٌ، فالنهارُ موجودٌ"، والمرادُ بكون عينِ النتيجةِ مذكورةً فيه بالفعل ذِكرُ طرفَيها على الترتيب المذكور فيها، وإلَّا فالنتيجةُ ونقيضُها قضيَّةٌ بالفعل، بخلاف المذكور في الدليل؛ لأنَّه لا حُكمَ فيه لكونه مقدِّمةَ الدليلِ[326].

(**واقترانيٌّ**) إنْ لم يُذكرْ فيه عينُ النتيجةِ ولا نقيضُها بالفعل على المعنى الذي ذكرناه.

(**والأوَّلُ متَّصلٌ ومنفصلٌ**) لأنَّ إحدى مقدِّمتَيه شرطيَّةٌ، فإنْ كان فيها حرفُ الشرطِ والجزاءِ.. فمتَّصلٌ، وإنْ كان فيها حرفُ الانفصالِ.. فمنفصلٌ.

(**وشرطُ**) إنتاجِ

(**الأوَّلِ أنْ يكونَ الاستثناءُ**) فيه

(**بِعَينِ المقدَّمِ**) فيَنتُجُ عينُ التالي؛ لأنَّ وجودَ الملزومِ يستلزمُ وجودَ اللازمِ.

(**أو بنقيضِ التالي**) فيَنتُجُ نقيضُ المقدَّمِ؛ لأنَّ انتفاءَ اللازمِ يستلزمُ انتفاءَ الملزومِ.

---

[323] (وهي): في (ل، و): (وهو).

[324] (لكنَّها): في (ل، و): (وهي).

[325] (المنطقيِّين): في (و): (المتكلِّمين).

[326] (الدليل): ليس في (ل، و).

ولا يُنتِجُ استثناءُ نقيضِ المقدَّمِ ولا استثناءُ عينِ التالي؛ لجواز أنْ يكونَ اللازمُ أعمَّ، ولا يلزَمُ من انتفاء الأخصِّ انتفاءُ الأعمِّ ولا من وجود العامِّ وجودُ الخاصِّ.

نعم، لو قُدِّرَ التساوي بينها.. يَنتُجُ ذلك، لكنَّه لخصوص المادَّة لا لذاتِ القياس، والنتيجةُ ما يَلزَمُ ذاتَ القياس.

(وشرطُ) إنتاجِ

(الثاني) أي: المنفصلِ

(التنافي بين جزئَيه) وذلك لأنَّه لا لزومَ فيه صريحاً، وإلَّا لرجع [ل/32ظ] إلى المتَّصل، فلو لا تنافيَ أيضاً.. لكانَ وجودُ أحدِ جزئَيه لا يستلزمُ وجودَ الآخر لعدم اللزوم بينهما، ولا عدمَه لعدم التنافي المقتضي له، وكذلك لا يستلزمُ عدمُ أحدِهما عدمَ الآخرِ لعدم اللزوم [ب/34و] صريحاً، ولا وجودَه لعدم التنافي المقتضي له، فلا يصحُّ الاستدلالُ به أصلاً؛ لأنَّه إمَّا بوجود الملزوم على وجود اللازم أو بعدم اللازم على عدم الملزوم

(فإنْ كان التنافي) بين الجزئَين[327]

(إثباتاً ونفياً معاً.. فحقيقيٌّ) فيُنتجُ أربعاً: بإثبات كلِّ جزءٍ نقيضَ الآخر لامتناع جمعهما، وبنقيضِ كلِّ جزءٍ عينَ الآخر لامتناع خُلُوِّهما، نحو: "العددُ إمَّا زوجٌ أو فردٌ، لكنَّه زوجٌ"، و"لكنَّه فردٌ"، و"لكنَّه ليس [و/32و] بزوجٍ"، و"لكنَّه ليس بفردٍ"، فيَلزمُهُ[328] نقيضُ المستثنى.

(وإنْ كان) التنافي[329]

(إثباتاً فقط.. فمانعةُ الجمعِ) فيُنتجُ باستثناء عينِ كلِّ نقيضَ الآخر، نحو: "الجسمُ إمَّا جمادٌ[330] أو حَيَوانٌ، لكنَّه جمادٌ فليس بحَيَوانٍ"، و"لكنَّه حَيَوانٌ فليس بجمادٍ"، ولو قيل: "لكنَّه ليس بجمادٍ" أو "ليس بحَيَوانٍ".. لم يُنتجْ: "فهو حَيَوانٌ" أو "فهو جمادٌ"؛ لجواز انتفائِهما كما في الشجر.

---

[327] (بين الجزئين): ليس في (ل، و).

[328] (فيلزمه): في (و): (فيلزم).

[329] (التنافي): ليس في (ل، و).

[330] في هامش (ب، ل، و): (أي: غيرُ نامٍ، وليس المرادُ به عدمُ الحياةِ. منه).

(وإنْ كان) التنافي[331]

(نفياً فقط فمانعةُ[332] الخُلُوّ) فيُنتجُ باستثناء نقيضِ كلٍّ عينَ الآخر دونَ العكس، نحو: "الجسمُ إمَّا لا رَجلٌ أو لا امرأةٌ[333]، لكنَّه ليس بلا رَجلٌ فهو لا امرأةٌ"، أو "ليس بلا امرأةٌ فهو لا رجلٌ"، ولو قيل: "لكنَّه لا امرأةٌ فليس لا رَجلٌ" أو "لكنَّه لا رَجلٌ فليس لا امرأةٌ".. لم يُصدَّقْ؛ لاجتماعهما في الحَجَر.

(والثاني) أي: الاقترانيُّ

(إنْ كان الحدُّ الأوسطُ فيه) أي: في الاقترانيّ[334]

(محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى.. فهو الشكلُ الأوَّلُ، أو محمولاً فيهما.. فهو الشكلُ الثاني، أو موضوعاً فيهما.. فهو الشكلُ الثالثُ، أو عكسَ الأوَّلِ.. فهو الشكلُ الرابعُ) وإنَّما رَتَّبَ على هذا النسقِ لأنَّ الأوَّلَ على نظمٍ طبيعيٍّ[335] ينتقلُ فيه الذهنُ من المحكوم عليه [ل/33و] إلى الوسط ومنه إلى المحكوم به بلا كلفةٍ، والثاني يشاركه في أشرف مقدِّمتَيه وهي الصغرى المشتملةُ على موضوعِ النتيجةِ الذي هو الذاتُ، والثالثَ يشاركه في المقدِّمة [ب/34ظ] الأخرى، والرابعَ مخالفٌ له فيهما فصار بعيداً عن الطبع.

(والأوَّلُ أَبْيَنُها؛ لانحصار علَّةِ الإنتاج فيه) وذلك لأنَّ حقيقةَ الدليل عبارةٌ عن مستلزَمٍ[336] للمحمول ثابتٍ للموضوع، وجهةُ[337] دلالةِ الدليل على المدلول عبارةٌ عن اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى، فيَثبُتُ لموضوع الصغرى ما يَثبُتُ لموضوع الكبرى نفياً أو إثباتاً، فيلتقي موضوعُ الصغرى ومحمولُ الكبرى، وهي النتيجةُ.

---

[331] (التنافي): ليس في (ل، و).

[332] (فمانعةُ): في (ل، و): (كمانعةِ).

[333] في هامش (ب): (لأنَّه لو لمْ يكنْ تنافياً في نفيهما بل جاز نفيُهما معاً.. لزم اجتماعُ الرجلِ والمرأةِ في جسمٍ واحدٍ. منه).

[334] (أي: في الاقترانيّ): ليس في (ل، و).

[335] (طبيعيّ): ليس في (ل، و).

[336] في هامش (ب): (والمرادُ به حدُّ الأوسطِ كما تقدَّمَ بيانُهُ. منه).

[337] في هامش (ب): (عطفٌ على قوله: حقيقةُ الدليلِ. منه).

وكِلا هذينِ الأمرَين[338] منحصِرٌ في الشكل الأوَّل، فلا إنتاجَ في نفس الأمر إلَّا له، والعقلُ لا يحكمُ بالإنتاج إلَّا بملاحظته سواءٌ صرَّحَ به أو لا، وليس مِن شرْطِ ملاحظتِهِ التمكُّنُ من تفسيره وتعبيره، ولهذا قالوا: إنَّ باقيَ الأشكالِ والأدلَّةِ تُردُّ إليه

(وشرطُ إنتاجِهِ) أي: إنتاجِ الشكلِ[339] الأوَّلِ

(أمران): أحدُهما

(أنْ تكونَ صُغراه موجِبةً [و/32ظ] **أو في حكمها ليتَّحدَ الأوسطُ)** في المقدِّمتَين

(فيَحصُلَ) في القياس

(أمرٌ مكرَّرٌ جامعٌ) بين طرفَيِ المطلوب؛ وذلك لأنَّ الحُكمَ في الكبرى[340] بالأكبر على ما هو متَّصِفٌ بثبوت الأوسط إيجاباً، لأنَّ اتِّصافَ ذاتِ الموضوع بعنوانه بطريق الإيجابِ التقييديِّ قطعاً.

فلو كانت الصغرى سالبةً.. كان المعلومُ ثُبوتُه للأصغر هو الأوسطُ بطريق السلبِ، فيَلزمُ أنْ يتعدَّدَ الأوسطُ في المقدِّمتَين بأنْ يكونَ سلبيّاً في الصغرى ثُبوتيّاً في الكبرى، فلا يتَّحدُ الوسطُ، ولا يتعدَّى الحُكمُ بالأكبر في الكبرى إلى الأصغر، فلا يُنتِجُ.

فإنْ قيلَ: كيف يتَّحدُ الوسطُ فيهما مع أنَّه يُراد به في الصغرى مفهومُه لكونه محمولاً وفي الكبرى [ل/33ظ] ما صَدَقَ عليه لكونه موضوعاً؟

قلنا: المرادُ بالاتِّحاد ههنا أنَّ المفهومَ الذي جُعل محمولاً في الصغرى هو بعينه يُجعلُ وصفاً عنوانيّاً [ب/35و] في الكبرى ليندرجَ الحدُّ الأصغرُ تحت الأوسطِ المندرجِ تحت الأكبرِ، فيحصلُ به جهةُ الدلالة.

والمرادُ بكونها في حكم الموجبة أن تكون سالبةً تستلزم الموجبةَ، نحو: "لا شيءَ من (ج) (ب)"، فإنَّه لو جُعل صغرى لقولنا: "وكلُّ ما ليس (ب) (أ)".. يُنتِجُ: "كلُّ (ج) (أ)"؛ لأنَّ "لا شيءَ من (ج) (ب)"

---

[338] في هامش (ب): (أي: حقيقةِ الدليل وجهةِ دلالته. منه).

[339] (الشكل): ليس في (ل، و).

[340] في هامش (ب): (يعني: أنَّ الحُكْمَ بالحادث في قولنا: "وكلُّ متغيِّرٍ حادثٌ" مثلاً على ذاتٍ اتَّصفَ بوصف التغيُّرِ بطريق الإيجاب التقييديِّ، فكأنَّه قيل: "وكلُّ ما اتَّصفَ بالتغيُّرِ فهو حادثٌ" فلو كان صغراه سالبةً لمْ يتَّحدْ الوسطُ بل يختلفُ سلباً وإيجاباً. منه).

وإنْ كانت سالبةً لكنَّها في حكم الموجبة لاستلزامها موجبةً سالبةَ المحمول -وهي قولُنا: "كلُّ (ج) هو ليس (ب)"- وهي تَصلُحُ لصُغْرَوِيَّةِ الشكلِ الأوَّلِ لوجودِ اتِّحادِ الوسطِ، فيتلاقى الطرفان.

وإنَّما استلزَمَها[341]؛ لأنَّ انتفاءَ المحمول عن الموضوع في نفسِ الأمرِ يستلزمُ صِدْقَ أنَّ الموضوعَ مُنتَفٍ عنه المحمولُ؛ إذ لو صَدَقَ أنَّه ليس بمُنتَفٍ عنه المحمولُ لم يكنِ انتفاؤه عنه صادقاً في نفس الأمر، وذلك خلافُ المفروضِ.

ثمَّ الفرقُ بين موجبةٍ سالبةِ المحمولِ وبين موجبةٍ معدولةِ[342] المحمول أنَّ الأوَّلَ ما سُلبَ فيها محمولُها عن موضوعِها ثمَّ أُثبتَ ذلك السلبُ له، فتشتملُ على مفهوم السالبة مع أمرٍ زائدٍ هو إثباتُ سَلْبِ المحمولِ عن الموضوعِ للموضوعِ، وأمَّا الثاني فهي ما أُثبتَ فيها عَدَمُ أمرٍ وجوديٍّ للموضوع. [و/33و]

فأنتَ إذا لاحظتَ مفهومَ الكتابة وأضفتَ إليه مفهومَ العدم ثمَّ حَكَمْتَ على الموضوع بثبوت ذلك العدمِ المضافِ.. كانتِ القضيَّةُ موجبةً معدولةَ المحمولِ، وإنْ نَسَبْتَ مفهومَ[343] الكتابة إلى شيءٍ وسلبْتَهُ عنه ثمَّ حَكَمْتَ عليه بثبوت ذلك السلبِ كانتْ موجبةً سالبةَ [ل/34و] المحمول.

والأوَّلُ لا يقتضي وجودَ الموضوعِ والثاني يقتضيه؛ لأنَّ مآلَ الأوَّلِ في الحقيقة إلى السلب ومآلَ الثاني إلى الإيجاب.

(و) ثانيهما

(أنْ تكونَ كُبراهُ كلِّيَّةً ليُعلَمَ اندراجُ الأصغرِ تحت الأوسط) إذ لو كانت جزئيَّةً لجازَ كونُ الوسط في الصغرى [ب/35ظ] أعمَّ من الموضوع وكونُ الموضوع في الكبرى بعضاً من ذلك الأعمِّ غيرَ الحدِّ الأصغر، فلا يندرجُ الأصغر تحت الأوسط، فلا يُنتِجُ.

(فباعتبار الشرط الأوَّل سقطَ ثمانيةُ أضربٍ) من الضروب الستَّةَ عشَرَ الحاصلةِ من ضرب الصُّغْرَياتِ الأربعِ في الكُبْرَياتِ الأربعِ، وهي السالبتان صغرى مع الكلِّيَّتَين والجزئيَّتَين كبرى.

(وباعتبار) الشرطِ

(الثاني) سقطَ

---

[341] (استلزمها): في (و): (استلزامها).

[342] (معدولة): في (و): (المعدولة).

[343] (مفهوم): في (و): (المفهوم).

(**الأربعُ الأخرى**) وهي الموجبتان صغرى مع الجزئيَّتَين كبرى

(**وتبقَى الأربعُ المنتِجة للمَطالبِ الأربعِ**) نحو: "كلُّ وُضوءٍ عبادةٌ، وكلُّ عبادةٍ بِنِيَّةٍ" يُنتِجُ: "كلُّ وُضوءٍ بِنِيَّةٍ"، و"كلُّ وُضوءٍ عبادةٌ، وكلُّ عبادةٍ لا تصحُّ بدون النيَّةِ" يُنتِجُ: "كلُّ وُضوءٍ لا يصحُّ بدون النيَّةِ"، و"بعضُ الوُضوءِ عبادةٌ، وكلّ عبادةٍ بِنِيَّةٍ" يُنتِجُ: "بعضُ الوُضوءِ بِنِيَّةٍ"، و"بعضُ الوُضوءِ عبادةٌ[344]، وكلُّ عبادةٍ لا يصحُّ بدون النيَّةِ" يُنتِجُ: "بعضُ الوُضوءِ لا يصحُّ بدون النيَّةِ".

(**وشرطُ**) الشكلِ

(**الثاني أمرانِ أيضاً**) أي: كشرطِ الأوَّلِ، أحدُهما:

(**اختلافُ مقدِّمتَيه بالإيجاب والسلب**) لأنَّه لا يُنتِجُ إلَّا بِرَدِّهِ إلى الأوَّل، ولا يُرَدُّ إليه إلَّا بعكس إحدى مقدِّمتَيه وجَعْلِ الحاصلِ من العكس كبرى؛ لأنَّه لا يُخالِفُ الأوَّلَ إلَّا في كُبراهُ لكونِ الحدِّ الأوسطِ محمولاً فيها.

فإنْ كانت المقدِّمتان موجبتَين.. لا يمكن ذلك؛ لأنَّ عكسَ ما يُعكَسُ منهما [ل/34ظ] موجبةٌ جزئيَّةٌ؛ لأنَّ عكسَ الموجبةِ كذلك، والموجبةُ الجزئيَّةُ لا يصلُحُ كبرى للشكل [و/33ظ] الأوَّل، وإنْ كانتا سالبتَين.. أمكنَ فيه ذلك لكنْ لا يُنتِجُ؛ إذ تصيرُ الصغرى حينئذٍ في الشكل الأول سالبةً، وذلك لا يُنتِجُ في الأوَّل على ما عرفتَ، فوجبَ اختلافُ مقدِّمتَيه بالإيجاب والسلب.

(**و**) ثانيهما:

(**كلِّيَّةُ كُبراهُ**) وذلك لِمَا عرفتَ أنَّه لا بدَّ في الردِّ إلى الأوَّل من عكسِ إحدى مقدِّمتَيه وجَعْلِ [ب/36و] الحاصلِ من العكس كبرى للأوَّل.

فإنْ كانت التي تُعكَسُ هي الكبرى.. فواضحٌ أنَّها كلِّيَّةٌ سالبةٌ؛ لأنَّ عكسَ الجزئيَّةِ جزئيَّةٌ[345] لا يصلُحُ كبرى للأوَّل، وإنْ كانت هي الصغرى.. فلا بدَّ أنْ تكونَ صُغراهُ سالبةً[346] كلِّيَّةً ليكونَ عكسُها كلِّيّاً

[344] (عبادة): ليس في (و).

[345] (جزئية): ليس في (و).

[346] في هامش (ب): (نحوَ: "كلُّ ما يَصِحُّ بيعُهُ ليس بمجهولٍ، وكلُّ غائبٍ مجهولٌ" فيُرَدُّ بعكس صغراه وجعلِ الحاصلِ من العكس كبرى إلى الأوَّل، نحوَ: "كلُّ غائبٍ مجهولٌ، وكلُّ مجهولٍ لا يَصِحُّ بيعُهُ" يَنتُجُ من الأوَّل: "كلُّ غائبٍ لا يَصِحُّ بيعُهُ". منه).

صالحاً لكبرى الأوَّل، وكُبراهُ[347] موجبةً كلِّيَّةً وإلَّا لكانت موجبةً جزئيَّةً لا سالبةً لمقتضى[348] الشرطِ الأوَّلِ، فيكون القياسُ الحاصلُ بالردِّ مركَّباً من جزئيَّةٍ موجبةٍ[349] صغرى وكلِّيَّةٍ سالبةٍ كبرى، فيُنتِجُ سالبةً جزئيَّةً من الأوَّل موضوعُها ما هو أكبرُ في الشكل الثاني ومحمولُها ما هو أصغرُ فيه، فلا بدَّ من عكسِ النتيجةِ ليحصلَ المطلوبُ من الثاني -وهو سَلْبُ الأكبر عن الأصغر-، والسالبةُ الجزئيَّةُ لا تنعكسُ، وإنْ جعلْتَها سالبةَ المحمولِ وعَكَسْتَها.. صارَ السلبُ جزءاً من الموضوع في العكس، فتكونُ موجبةً سالبةَ الموضوعِ، وليست نتيجةَ القياس من الثاني، فوجبَ أنْ تكونَ كُبراهُ كلِّيَّةً.

(وباعتبار) هذين

(الشرطَين سقطَ اثنا عشَرَ ضرباً): السالبةُ الكلِّيَّةُ صغرى مع السالبتَين ومع الجزئيَّةِ الموجبةِ كبرى، والجزئيَّةُ الموجبةُ صغرى مع الموجبتَين ومع الجزئيَّةِ السالبةِ كبرى، والموجبةُ الكلِّيَّةُ صغرى مع الموجبتَين ومع الجزئيَّةِ [ل/35و] السالبةِ كبرى، والجزئيَّةُ السالبةُ صغرى مع السالبتَين ومع الجزئيَّةِ الموجبةِ كبرى.

(ويبقى الأربعةُ) الموجبتان صغرى مع السالبةِ الكلِّيَّةِ كبرى، والسالبتان صغرى مع الموجبةِ الكلِّيَّةِ كبرى

(ولا تُنتِجُ) تلك الضروبُ[350] الأربعةُ

(إلَّا سالبةً) كلِّيَّةً أو جزئيَّةً لِمَا عرفتَ أنَّه لا يُنتِجُ إلَّا بعد الردِّ إلى الأوَّل، وكُبراهُ بعد الردِّ إليه[351] تكونُ عكسَ سالبةٍ [و/34و] كلِّيَّةٍ أبداً؛ لأنَّ ردَّهُ إليه بعكس إحدى مقدِّمتَيه وجَعْلِ الحاصلِ من العكس كبرى الأوَّل، فلا بدَّ أنْ تكونَ تلك المقدِّمةُ سالبةً كلِّيَّةً لتنعكسَ إلى كلِّيَّةٍ، إذ غيرُها لا تنعكسُ أصلاً [ب/36ظ] كالسالبةِ الجزئيَّةِ أو تنعكسُ إلى جزئيَّةٍ وتلك لا تصلُحُ كبرى للأوَّل.

فالقياسُ الحاصلُ بعد الردِّ كُبراهُ سالبةٌ ألبتَّةَ، ونتيجةُ مثله لا تكونُ إلَّا سالبةً، وهي بنفسها أو بعكسها السلبيِّ نتيجةٌ للثاني، نحو: "كلُّ غائبٍ مجهولُ الصفةِ، وكلُّ ما يصحُّ بيعُه ليس مجهولَ الصفةِ" يُنتِجُ: "كلُّ غائبٍ لا يصحُّ بيعُه" بعد الردِّ إلى الأوَّل بعكس الكبرى، ونحو: "كلُّ غائبٍ ليس معلومَ الصفةِ، وكلُّ ما

[347] في هامش (ب): (أي: كبرى الشكلِ الثاني. منه).

[348] (لمقتضى): ليس في (ل، و): (بمقتضى).

[349] في هامش (ب): (نحوَ: "بعضُ الغائبِ مجهولٌ، وكلُّ مجهولٍ لا يَصِحُّ بيعُهُ" يَنتُجُ من الأوَّل: "بعضُ الغائبِ لا يَصِحُّ بيعُهُ" وهو سالبةٌ جزئيَّةٌ. منه).

[350] (تلك الضروب): ليس في (ل، و).

[351] (إليه): ليس في (ل، و).

يصحُّ بيعُه معلومُ الصفةِ" يُنتِجُ: "كلُّ غائبٍ لا يصحُّ بيعُه" بعد ردِّهِ إلى الأوَّل بعكس الصغرى وجَعْلِهِ كبرى وعكسِ النتيجةِ، ونحو: "بعضُ الغائبِ مجهولٌ، وكلُّ ما يصحُّ بيعُه ليس بمجهولٍ" يُنتِجُ: "بعضُ الغائبِ لا يصحُّ بيعُه" بعكس الكبرى كما في الأوَّل، ونحو: "بعضُ الغائبِ ليس بمعلومٍ، وكلُّ ما يصحُّ بيعُه معلومٌ" يُنتِجُ: "بعضُ الغائبِ لا يصحُّ بيعُه" بعكسِ الكبرى عكسَ النقيض إلى قولنا: "كلُّ ما ليس بمعلومٍ لا يصحُّ بيعُه" وهو مع الصغرى المذكورة يُنتِجُ تلك النتيجةَ.

فإنْ قيل: فالقياسُ حينئذٍ من سالبتَين، فليس من الشكل الأوَّل.

قلنا: نُؤوِّلُ الصغرى بالموجبةِ السالبةِ المحمولِ.

(وشرطُ) الشكل

(الثالث أمران أيضاً، أحدُهما: [ل/35ظ] أنْ تكونَ صُغراهُ موجبةً أو في حكمها) لأنَّه لا يُنتِجُ إلَّا بالردِّ إلى الأوَّل، ولا يُرَدُّ إليه إلَّا بعكس إحدى مقدِّمتَيه وجَعْلِها صغرى؛ لأنَّه موافقٌ للأوَّل في الكبرى لكون الوسطِ موضوعاً في كُبراهُما.

فإنْ كانت صُغراهُ سالبةً.. فالمقدِّمةُ التي تُعكَسُ إمَّا الصغرى أو الكبرى[352]:

فإنْ كانت الصغرى: فإذا عكَسْتَها.. لزمَ أنْ تكونَ الصغرى سالبةً في الأوَّل، فلم يُنتِجْ من الأوَّل[353]. نعمْ، لو قُلبَتِ المقدِّمتان حينئذٍ.. ارتدَّ إلى الشكل الرابع من موجبةٍ صغرى وسالبةٍ كبرى يَنتُجُ سلبُ الأصغرِ عن بعضِ الأكبرِ، وهو ليس بمطلوبٍ ولا ينعكسُ إليه.

وإنْ كانت الكبرى [ب/37و] -وهي إمَّا سالبةٌ أو موجبةٌ-: فإنْ كانت سالبةً: [و/34ظ] فإذا جعلتَ عكسَها السالبَ صغرى للأوَّل والصغرى السالبةَ فَرْضاً[354] كبرى[355].. كان القياسُ من سالبتَين، فلم يُنتِجْ في شكلٍ أصلاً، إذ لا قياسَ من سالبتَين في شكلٍ، وإنْ كانت موجبةً.. فعكسُها جزئيَّةٌ، فتجعلُها صغرى والصغرى كبرى -وهي سالبةٌ فَرْضاً-، فينعقدُ قياسٌ من الشكل الأوَّل من موجبةٍ جزئيَّةٍ صغرى

---

[352] في هامش (ب): (نحو: لا شيءَ من البُرِّ بمقتاتٍ وكلُّ بُرٍّ ربويٌّ، فإذا عكسنا الصغرى يكونُ: لا شيءَ من المقتاتِ ليس ببُرٍّ وكلُّ بُرٍّ ربويٌّ، ولو قلبتهما ترتدُّ إلى الشكل الرابع هكذا: كلُّ بُرٍّ ربويٌّ ولا شيءَ من المقتاتِ ببُرٍّ. منه).

[353] في هامش (ب): (لِفَقْدِ شرطٍ وهو إيجابُ الصغرى. منه).

[354] (فرضاً): في (و): (فرضنا).

[355] في هامش (ب، ل، و): (أي: [(أي): ليس في (ب، ل)] إذا جُعِلَتِ الصغرى التي فرضناها صغرى للشكل الثالثِ -وهي السالبةُ- كبرى للأوَّل.. كان القياسُ اه. منه).

وسالبةٍ كلّيَّةٍ كبرى يُنتِجُ سالبةً جزئيَّةً، والمطلوبُ عكسُها، لكنَّ السالبةَ الجزئيَّةَ لا تنعكسُ، ومعنى كونِهِ في حُكْمِ الموجبةِ قد مرَّ بيانُه.

(و) ثانيهما: أنْ تكونَ

(إحدى مقدِّمتَيه كلّيَّةً) لأنَّه لا بدَّ من ارتداده إلى الأوَّل، فإنْ كانت كلتا المقدِّمتَين جزئيةً.. لا يصلُحُ شيءٌ منهما[356] كبرى للأوَّل لا بنفسها ولا بعكسها؛ لأنَّ عكسَ الجزئيِّ جزئيٌّ.

(فباعتبار) هذين

(الشرطَين سقطَتْ عشَرةُ أضرُبٍ) السالبتان صغرى مع الأربع كبرى، والجزئيَّةُ صغرى مع الجزئيَّتَين كبرى

(وبقيَتْ ستَّةُ أضرُبٍ):

من موجبتَين كلِّيَّتَين، [ل/36و] نحو: "كلُّ بُرٍّ مُقتاتٌ، وكلُّ بُرٍّ ربَويٌّ، فبعضُ المُقتاتِ ربَويٌّ"، فيُردُّ إلى الأوَّل بعكس الصغرى.

ومن جزئيَّةٍ وكلّيَّةٍ موجبتَين، نحو: "بعضُ البُرِّ مُقتاتٌ، وكلُّ بُرٍّ ربَويٌّ، فبعضُ المُقتاتِ ربَويٌّ"، فيُردُّ بعكس الصغرى أيضاً.

ومن كلّيَّةٍ وجزئيَّةٍ موجبتَين، نحو: "كلُّ بُرٍّ مُقتاتٌ، وبعضُ البُرِّ ربَويٌّ، فبعضُ المُقتاتِ ربَويٌّ"، فيُردُّ بعكس الكبرى وجَعْلِهِ صغرى، فيُنتِجُ: "بعضُ الربَويِّ مُقتاتٌ"، وينعكسُ إلى: "بعضُ المُقتاتِ ربَويٌّ"، وهو المطلوبُ.

ومن موجبةٍ كلّيَّةٍ وسالبةٍ كلّيَّةٍ، نحو: "كلُّ بُرٍّ مُقتاتٌ، وكلُّ بُرٍّ لا يصحُّ بيعُه بجنسه متفاضلاً، فبعضُ المُقتاتِ لا يصحُّ بيعُه بجنسه متفاضلاً"، ويُردُّ بعكس الصغرى.

ومن موجبةٍ جزئيَّةٍ وسالبةٍ كلّيَّةٍ، نحو: "بعضُ البُرِّ مُقتاتٌ، وكلُّ بُرٍّ لا يصحُّ بيعُه بجنسه متفاضلاً، فبعضُ المُقتاتِ لا يصحُّ بيعُه بجنسه متفاضلاً"، ويُردُّ بعكس الصغرى أيضاً.

---

[356] (منهما): ليس في (ل، و).

ومن موجبةٍ كلِّيَّةٍ وسالبةٍ [ب/37ظ] جزئيَّةٍ يُنتِجُ سالبةً جزئيَّةً، ويُردُّ بعكس الكبرى وجَعْلِهِ صغرى [و/35و] والصغرى كبرى ليُنتِجَ ما ينعكسُ إلى المطلوب، ولا بدَّ فيه من اعتبار الكبرى موجبةً سالبةَ المحمولِ على ما مرَّ.

(ولا يُنتجُ) الشكلُ الثالثُ

(إلَّا جزئيَّةً) موجبةً أو سالبةً؛ وذلك لأنَّ الصغرى لكونها عكسَ إحدى المقدِّمتَين مع وجوب إيجابها في الأوَّل تكونُ عكسَ موجبةٍ[357] أو ما في حكمها، فتكونُ جزئيَّةً، وجزئيَّةُ[358] الصغرى لا تُنتِجُ إلَّا جزئيَّةً.

(والضروبُ المنتِجةُ للرابع خمسٌ عند القدماء، وطريقُ ردِّه إلى الأوَّل إمَّا بعكس المقدِّمتَين) مع بقاء الترتيب

(أو بعكس الترتيب) مع بقاء المقدِّمتَين على حالهما

(وطريقُ ردِّ الاستثنائيِّ) إلى الأوَّل

(بجعلِ الملزومِ) أي: محمولِ المقدَّمِ

(وسطاً و) بجعلِ

(ثبوتِهِ) أي: ثبوتِ ذلك الملزوم

(لموضوعه) والمرادُ به: المقدِّمةُ [ل/36ظ] الاستثنائيَّةُ

(صغرى و) بجعل

(استلزامِهِ) أي: استلزامِ الملزومِ

(لمحمولِ المطلوبِ) أي: المقدِّمةِ القائلةِ باللزوم

(كبرى إنِ استُثنيَ عينُ المقدَّمِ) نحو: "إنْ كان هذا إنساناً كان حيَواناً، لكنَّه إنسانٌ" فيُقال: "هذا إنسانٌ، وكلُّ إنسانٍ حيَوانٌ" يُنتِجُ: "هذا حيَوانٌ".

---

[357] (موجبة): في (و): (موجبته).

[358] (وجزئية): في (و): (وجزئيته).

(وإنِ استُثنِيَ نقيضُ التالي: بجعل الاستثنائيِّ صغرى، وحملِ نقيضِ محمولِ المقدَّمِ على نقيضِ محمولِ التالي كبرى) نحو: "إنْ كان هذا إنساناً كان حيَواناً، لكنَّه ليس بحيَوانٍ" فيُقال: "هذا ليس بحيَوانٍ، وكلُّ ما ليس بحيَوانٍ ليس بإنسانٍ"، وفي قولنا: "العَدَدُ إمَّا زوجٌ أو فردٌ، لكنَّه زوجٌ" يُقال: "هذا زوجٌ، وكلُّ زوجٍ ليس بفردٍ"، وفي: "لكنَّه ليس بفردٍ": "هذا ليس بفردٍ، وكلُّ ما ليس بفردٍ فهو زوجٌ".

[الخبر الصادق: المتواتر، وخبر الله وخبر الرسول]

ولَمَّا فرغَ من الأدلَّة العقليَّة.. شرعَ في الأدلَّة النقليَّة، فقال:

(الثالثُ) وهو ما يتركَّبُ من العقليِّ والنقليِّ

(هو الخبرُ الصادقُ) أي: المطابقُ للواقع، وهو المشهورُ في تعريف الصدْقِ

اعلم أنَّ الجملةَ [ب/38و] الخبريَّةَ كـ: "زيدٌ قائمٌ" أو "ليس بقائمٍ" مثلاً مشتمِلةٌ على حكمٍ إيجابيٍّ أو سلبيٍّ[359] مفعولٍ للمخبِرِ في خبره، ويعبَّرُ عنه بالنسبةِ التامَّةِ الذهنيَّةِ، فهذه النسبةُ إنْ طابقتِ [و/35ظ] النسبةَ التي بين زيدٍ والقيامِ في نفس الأمر في الكيفيَّة.. فالخبرُ صادقٌ، وإنْ لم تطابقْها.. فالخبرُ كاذبٌ.

وتحقيقُه أنَّ الجملةَ الخبريَّةَ تدلُّ على نسبةٍ تامَّةٍ ذهنيَّةٍ مُشعِرةٍ بحصول نسبةٍ أخرى في الواقع موافقةٍ للأولى في الكيفيَّة، وهذه النسبةُ الأخرى مَدلولةٌ للخبر أيضاً بواسطة النسبة الأولى، والمقصودةُ بالإفادة هي الأخرى، فإنْ كانت هذه النسبةُ الأخرى المدلولُ عليها بطريقِ الإشعارِ حاصلةً.. كان الخبرُ صادقاً، وإلَّا كان كاذباً.

ومن ثَمَّةَ[360] قيل: إنَّ صدقَ الخبرِ هو[361] ثبوتُ مدلولِهِ معه، وكذبُه تخلُّفُ مدلولِهِ عنه، ولا استحالةَ في ذلك لأنَّ دلالةَ الجملةِ الخبريَّةِ [ل/37و] على النسبةِ الذهنيَّةِ وضعيَّةٌ لا عقليَّةٌ، ودلالتُها على حصول النسبةِ الأخرى بواسطة الأولى بطريق الإشعارِ بلا استلزامٍ عقليٍّ، فجاز أنْ يتخلَّفَ عن الجملةِ الخبريَّةِ[362] مدلولُها بلا واسطةٍ فضلاً عن مدلولها بواسطةٍ، وهذا معنى ما قيل: إنَّ مدلولَ الخبر هو الصدقُ، وأمَّا الكذبُ فاحتمالٌ عقليٌّ.

وقيل: صدقُ الخبرِ مطابقتُهُ لاعتقاد المخبِر، وكذبُهُ عدمُ مطابقتِهِ له، وقيل: صدقُهُ مطابقتُهُ للواقعِ والاعتقادِ معاً، وكذبُهُ عدمُ مطابقتِهِ لهما.

---

359 (أو سلبيٍّ): في (و): (وسلبيٍّ).

360 (ثمَّةَ): في (و): (ثَمَّ).

361 (هو): ليس في (ل، و).

362 (عن الجملة الخبرية): في (ل، و): (عنها).

ثمَّ اعلمْ أنَّ الصدقَ والكذبَ وكذا الاحتمالُ لهما[363] من خواصِّ المركَّبِ الخبريِّ لا يتجاوزان إلى التقييديِّ والإنشائيِّ على ما هو المشهورُ[364]، واستَدلُّوا عليه بوجوهٍ أقواها: أنَّ النسبَ الذهنيَّةَ في المركَّباتِ الخبريَّةِ تُشعِرُ من حيث هي بوقوع نسبةٍ أخرى خارجةٍ عنها، فلذلك احتملتْ عند العقل مطابَقتَها ولا مطابَقتَها، وهو معنى الاحتمالِ للصدقِ والكذبِ، وأمَّا النسبُ في المركَّباتِ التقييديَّةِ فلا إشعارَ لها من حيث هي بوقوع نسبةٍ أخرى تطابقُها أو لا تطابقُها، بل إنَّما أشعرتْ بذلك من حيث إنَّ فيها إشارةً إجماليَّةً إلى نسبةٍ خبريَّةٍ، مثلاً إذا قلتَ: "يا زيدُ الفاضلُ" فقد اعتبرتَ بينهما نسبةً ذهنيَّةً على وجهٍ لا تُشعِرُ من حيثُ هي بأنَّ الفضلَ ثابتٌ له في الخارج، بل من حيث إنَّ [و/36و] فيها إشارةً إلى معنى قولك: "زيدٌ فاضلٌ" إذ المتبادِرُ إلى الأفهام ألَّا يوصفَ شيءٌ إلَّا بما هو ثابتٌ له، فالنسبُ الخبريَّةُ تُشعِرُ من حيث هي بما يوصَفُ باعتباره بالمطابَقةِ واللامطابَقةِ -أي: الصدقِ والكذبِ- بخلاف النسبِ التقييديَّةِ فإنَّها لا تُشعِرُ من حيث هي، فلا يجري فيها احتمالُ الصدقِ والكذبِ، [وأمَّا الإنشائيَّةُ فلأنَّها لا خارجَ لها حتَّى يتَّصفَ بالمطابَقةِ واللامطابَقةِ][365].

واستدلَّ بعضُهم بأنَّ مَناطَ الصدقِ والكذبِ هي النسبةُ التي قَصَدَ المتكلِّمُ إثباتَها أو نفيَها [366]، [ل/37ظ] والنسبُ[367] التقييديَّةُ ليست كذلك.

واستدلَّ بعضُهم بأنَّ النسبَ التقييديَّةَ يجبُ أنْ يعرفَها المخاطَبُ.

ولذا قالوا[368]: الأخبارُ بعد العلم بها أوصافٌ، والأوصافُ قبل العلم بها أخبارٌ، والنسبةُ المعلومةُ من حيثُ هي معلومةٌ[369] لا تحتملُ الصدقَ والكذبَ.

---

[363] (وكذا الاحتمال لهما): ليس في (ل، و).

[364] (على ما هو المشهور): ليس في (ل، و).

[365] ما بين معقوفين ليس في (ب).

[366] في (ل، و) زيادة: (وهما النسبةُ الخارجيَّةُ).

[367] (والنسبُ): في (و): (والنسبةُ).

[368] (قالوا): في (ل، و): (قيل).

[369] (من حيث هي معلومةٌ): ليس في (ل، و).

وفيه نظرٌ؛ لأنَّ احتمالَ الصدقِ والكذبِ من لوازم ماهيَّةِ الخبرِ، ولا مدخلَ فيه لعلمِ المخاطَبِ والمتكلِّمِ بل وخصوصيَّةِ الخبرِ أيضاً، وإلَّا لزِمَ ألَّا يكونَ نحوُ "السماءُ فوقَنا" و"الأرضُ تحتَنا" و"اجتماعُ النقيضَين محالٌ" أخباراً[370]؛ لعدم احتمال الكذب.

(وهو) أي: الخبرُ الصادقُ

(على نوعَين: المتواترُ: وهو الخبرُ الثابتُ على ألسنةِ قومٍ لا يُجوِّزُ العقلُ توافقَهم على الكذب) أي: بمجرَّدِ كثرتِهم، فلا نَقْضَ بخبرِ قومٍ لا يُجوِّزُ العقلُ كذبَهم بقرينةٍ خارجيَّةٍ، كخبرِ جمعٍ بقدومِ زيدٍ عند تَسارُعِ أهلِهِ[371].

واختُلفَ في اشتراط العدد في بلوغه حدَّ التواترِ من خمسةَ عشَرَ أو اثني عشَرَ أو عشرين أو أربعين أو سبعين، والصحيحُ أنَّه لا يُشترَطُ، [ب/38ظ] وإنَّما يُعلَمُ ذلك بوقوع العلم بمضمونه من غير شبهةٍ.

فإنْ قيل: العلمُ مُستفادٌ من التواتر، فإثباتُ التواتر به دورٌ.

قلنا: إنَّ نفسَ التواتر سببٌ لنفسِ العلمِ، والعلمُ بوقوع العلمِ بمضمونه سببٌ للعلم بالتواتر، فلا دورَ.

(وهو) أي: المتواتِرُ

(يوجِبُ العلمَ اليقينيَّ الضروريَّ) بمضمونه، وهو مختارُ عامَّةِ العلماء.

(وقيل): يوجِبُ [و/36ظ]

(العلمَ اليقينيَّ الاستدلاليَّ، كالعلم بوجود مكَّةَ ومدينةَ ومحمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ وإسكندرَ) فإنَّا نعلمُ هذه الأشياءَ يقيناً على القولَين، وهذا ليس بالأخبار، واختارَ بعضُ الأشاعرة هذا القولَ

(والأوَّلُ أصحُّ) لأنَّ العلمَ به يحصلُ للمستدلِّ وغيرِهِ حتَّى الصِّبْيانِ الذين لا اهتداءَ [ل/38و] لهم بطريق الاكتسابِ وترتيبِ المقدِّماتِ، ولأنَّه لو كان استدلاليّاً.. لجازَ الخلافُ فيه عقلاً؛ لأنَّ شأنَ العلوم الاستدلاليَّةِ كذلكَ، لكنَّه لم يَجُزْ.

فإنْ قيل: إنَّ الاستدلالَ ليس إلَّا ترتيبُ مقدِّماتٍ صادقةٍ، وهو موجودٌ في المتواتر؛ لأنَّ العلمَ به لا يحصُلُ إلا بعد أنْ يلاحَظَ أنَّ المخبَرَ عنه أمرٌ محسوسٌ والمخبِرينَ جماعةٌ لا يُجوِّزُ العقلُ تواطؤَهم على الكذب، وكلُّ ما كان كذلك يفيدُ العلمَ، فالمتواترُ يفيدُ العلمَ، وإنَّه لو كان ضروريّاً لَمَا اختلفوا فيه، وقد

---

[370] (أخباراً): في (ل، و) (خبراً).

[371] في (و) زيادة: (وأهله).

اختلَفَ فيه السُّمَنيَّةُ[372] والبراهِمَةُ[373]، فإنَّهم قالوا: إنَّه يفيدُ الظنَّ، وقيل: إنَّه يفيدُ الطمأنينةَ فوقَ الظنِّ دونَ اليقينِ.

قلنا: لا يلزمُ من مجرَّدِ ملاحظةِ تلك المقدِّماتِ المرتَّبةِ كونُ القضيَّةِ الحاصلةِ منها نظريَّةً؛ لأنَّ ترتيبَ تلك المقدِّماتِ ممكنةٌ في جميع الضروريَّاتِ بل في أجلى البديهيَّاتِ، نحو: (الكلُّ أعظمُ من الجزء؛ لأنَّه مركَّبٌ منه ومن غيره، وكلُّ ما كان كذلك فهو أعظمُ [ب/39و] منه)، فلو كان مجرَّدُ ملاحظةِ تلك المقدِّماتِ مقتضِيةً لنظريَّتِها لزمَ ألَّا يوجدَ ضروريٌّ، واللازمُ باطلٌ، بل لا بدَّ في كونها نظريَّةً –مع تلك الملاحظة– من العلم بارتباط تلك المقدِّماتِ بالمطلوب.

والسُّمَنيَّةُ قومٌ من عَبَدَةِ الأوثان، والبراهِمَةُ قومٌ من منكري الرسالةِ في الهند، فلا يُعتَدُّ قولُهم، والقولُ بالطمأنينةِ باطلٌ أيضاً؛ لتأدِّيه إلى الكفر، فإنَّ وجودَ الأنبياءِ ومعجزاتِهم لا يثبُتُ عندنا إلَّا بالتواتر، فلو لم يوجِبِ اليقينَ لم يَثبُتِ العلمُ لأحدٍ في زماننا بنبوَّتِهم.

فإنْ قيل: إنَّ اليهودَ قد أَخبروا بقتلِ عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ وصلبِهِ وتأبيدِ دينِ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ بالتواتر، فلو أفادَ الخبرُ المتواترُ اليقينَ.. لَمَا احتملَ خبرُهُم الكذبَ، لكنَّ اللهَ تعالى كذَّبَهم في قوله [و/37و]: ﴿وما قَتَلُوهُ وما صَلَبُوهُ ولكنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾[374].

قلنا: كونُ خبرِهِم هذا [ل/38ظ] متواتراً ممنوعٌ، بل[375] مرجِعُه إلى الآحاد، فإنَّ الذين دخلوا على عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ وزعموا أنَّهم قتلوه كانوا سبعةَ نفرٍ أو ستةً، وهم لا يعرفون المسيحَ عليه الصلاةُ

372 السُّمَنيَّةُ: بضم السين وفتح الميم المنسوب إلى سُومَنات، وهو صنمٌ عظيمٌ من أصنام الهنود، وهم قومٌ من عبدة الأوثان، قائلون بالتناسخ وبأنّه لا طريق للعلم سوى الحسّ، وينفون النظرَ والاستدلالَ، ويقولون بقِدَمِ العالَمِ. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (976/1)، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين (149).

373 البراهِمَةُ: هم قوم من منكري الرسالة يعبدون مطلقاً لا من حيث نبي ورسول، بل يقولون إنه ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية، فعبادتهم للحقّ نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال، ومما يقولون: أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ولهم كتاب كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول إنه من عند ربه. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (320/1).

374 النساء 157.

375 (بل): ليس في (و).

والسلامُ بِحِلْيَتِهِ، وإنَّما جعلوا لرجلٍ جَعْلاً، فدلَّهم على شخصٍ في بيتٍ، فهجموا عليه وقتلوه، وزعموا أنَّهم قتلوا عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ، وأشاعوا الخبرَ، وبمثله لا يَثبُتُ التواترُ.

وكذا الخبرُ بصَلْبِهِ على أنَّ المصلوبَ يُنظَرُ من بعيدٍ، والهيئةُ تتغيَّرُ بالصَّلْبِ، فيُتمكَّنُ فيه الاشتباهُ، فلا يتحقَّقُ التواترُ في صلبه أيضاً.

فإنْ قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ لا يفيدُ إلَّا الظنَّ، وضمُّ الظنِّ إلى الظنِّ لا يوجِبُ اليقينَ.

قلنا: ربَّما يكونُ مع الاجتماع قوةٌ لا يكون مع الانفراد، كقوةِ الحَبْلِ المؤلَّفِ من الشَّعَرَاتِ.

(و) النوعُ

(**الثاني: خبرُ اللهِ تعالى وخبرُ الرسولِ المؤيَّدِ بالمعجزاتِ**) المعجزةُ: أمرٌ خارقٌ للعادة قُصِدَ به إظهارُ صدقِ مَنِ ادَّعى أنَّه رسولُ الله، ودلالتُها على الصدق:

ليست [ب/39ظ] عقليَّةً بحيث يمتنعُ التخلُّفُ عنه كما في دلالة الفعلِ على فاعله؛ لأنَّ الخوارقَ قد تتخلَّفُ عن الدلالة على صدق الرسول كانفطارِ السماوات وانتشارِ الكواكب عند تَصَرُّمِ الدنيا وقيامِ الساعةِ، فإنَّه لا إرسالَ هناك حتَّى تدلَّ عليه، فلو كانت دلالتُها عقليَّةً.. لَمَا تخلَّفَتْ عن مدلولها.

ولا سمعيَّةً أيضاً، وإلَّا لزمَ الدَّورُ.

بل هي دلالةٌ عاديَّةٌ بأنْ أجرى اللهُ تعالى عادَتَه بخلق العلم بالصدق عَقيبَها، وإنْ جازَ التخلُّفُ عنها على ما ذهب إليه الماتُريديَّةُ وبعضُ الأشاعرة. **مسألةٌ خلافيةٌ (47)**

فإنْ قيل: المرادُ بالخارق[376] هو الذي قُصِدَ به إظهارُ صدقِ الرسولِ لا مطلقاً، ولا خفاءَ في امتناع تخلُّفِهِ عن مدلوله.

قلنا: هذا الامتناعُ جاءَ من خصوص المادَّةِ لا من ذات الدليل.

وقال أبو الحسن الأشعريُّ وأكثرُ أصحابه: إنَّ دلالةَ المعجزةِ على الصدقِ قطعيَّةٌ يَمتنِعُ عنها التخلُّفُ وإنْ لم نعلمْ وجهَ دلالتِها بعينه، ولهذا قالوا: إنَّ خلقَ المعجزةِ على يد الكاذب [و/37ظ] غيرُ مقدورٍ في نفسه لله تعالى؛ لكونه [ل/39و] ممتنعاً[377].

---

[376] (بالخارق): ليس في (ل، و).

[377] انظر: عضد الدين الإيجي (ت 756هـ)، المواقف في علم الكلام (349/3)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1997م.

(وهو) أي: خبرُ الرسول

(إمَّا متواترٌ أو مشهورٌ أو آحادٌ، والأوَّلُ يوجِبُ علماً يقينيّاً استدلاليّاً في الشرعيَّةِ والعقليَّةِ، وكذا ما سُمِعَ مِن فيه) أي: من فم رسول الله عليه الصلاةُ والسلامُ.

أمَّا كونُه موجِباً لليقين فلكونه خبرَ مَن عُلِمَ صدقُه عِلماً عاديّاً أو قطعيّاً على الخلاف الذي ذكرناه، وأمَّا كونُه استدلاليّاً فلتوقُّفِهِ على الاستدلالِ وترتيبِ المقدِّماتِ بأنْ يقولَ: إنَّه خبرُ مَن عُلِمَ صدقُه، وكلُّ خبرٍ كذلك يفيدُ اليقينَ.

فإنْ قيل: قد مرَّ أنَّ المتواترَ يفيدُ العلمَ الضروريَّ لا الاستدلاليَّ على الصحيح[378].

قلنا: الكلامُ هنا في حصول العلم ممَّا ثبتَ أنَّه خبرُ الرسول تواتراً أو سمعاً[379] مِن فيه، وفيما سبقَ في حصول العلم من التواترِ نفسِهِ، وبينَهما بَونٌ بعيدٌ، [ب/40و] فإنَّه يجوزُ أنْ يفيدَ النقلُ تواتراً من رسول الله والسماعُ من فيه العلمَ الضروريَّ بكون المنقولِ والمسموعِ قولَ الرسولِ، ولا يلزمُ منه أنْ يفيدَ المنقولُ متواتراً[380] والمسموعُ من فِيه[381] علماً ضروريّاً بمضمونه، بل يفيدُ علماً استدلاليّاً لتوقُّفِهِ على ترتيب المقدِّماتِ بخلاف إفادةِ التواترِ نفسِهِ العلمَ كما ذكرناه[382]، وأمَّا إيجابُه له في الأمورِ الشرعيَّةِ التبليغيَّةِ ممَّا يُحتاجُ فيه إلى النقل فلأنَّه لو لم يوجبْهُ.. لجازَ كذبُهُ فيها عقلاً، ولو جازَ كذبُه عقلاً.. لبَطَلَ دلالةُ المعجزة على صدقِهِ، [هذا خلفٌ][383].

فإنْ قيل: هذا صحيحٌ على مذهب مَن يقولُ: إنَّ دلالةَ المعجزةِ على الصدقِ قطعيَّةٌ؛ لأنَّ الجوازَ العقليَّ ينافي القطعيَّةَ، وأمَّا على مذهب مَن يقولُ: إنَّ دلالتَها عاديَّةٌ فلا؛ لأنَّ جوازَ الكذب عقلاً لا ينافي دلالتَها عليه عادةً.

---

[378] (الصحيح): في (و): (الأصحّ).

[379] (أو سمعاً): في (ل، و): (وسمعاً).

[380] (متواتراً): ليس في (ل، و).

[381] (من فيه): ليس في (ل، و).

[382] (كما ذكرناه): ليس في (ل، و).

[383] (هذا خلف): جاءت في النسخ على شكل اختصار هكذا: (هف).

قلنا: إنَّ إيجابَه لليقين أيضاً عاديٌّ، فالمعنى أنَّه لو لم يوجبِ اليقينَ إيجاباً عاديّاً.. لجازَ كذبُه عادةً وعقلاً، ولو جازَ كذبُه عادةً وعقلاً.. لبَطَلَتْ دلالةُ المعجزةِ عليه مطلقاً، وأمَّا إيجابُه في الأمور العقليَّة فلأنَّه ثبتَ بالدلالة القاطعة [ل/39ظ] عصمتُهُ عن الكذب.

مسألةٌ خلافيةٌ (18)

(خلافاً للأشاعرةِ) والمعتزلةِ فإنَّهم قالوا: الأدلَّةُ النقليَّةُ تفيدُ الظنَّ لا اليقينَ؛ [و/38و] لأنَّ إفادةَ اليقينِ[384] تتوقَّفُ على العلم بوضع الألفاظِ الموضوعةِ المنقولةِ عن النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ بإزاء معنىً، وعلى كونه مُراداً له عليه الصلاةُ والسلامُ.

والأوَّلُ إنَّما يثبُتُ بنقلِ اللغةِ والنحوِ والصرفِ، وأصولُ هذه الثلاثةِ ثبتَت بروايةِ الآحادِ، وفروعُها ثبتَت بالأقيسةِ، وكلٌّ من روايةِ الآحادِ والأقيسةِ ظنيٌّ.

والثاني يتوقَّفُ على عدم النقلِ وعدم الاشتراكِ والمجازِ والإضمارِ والتخصيصِ والتقديمِ والتأخيرِ، وكلٌّ منها لا جزمَ بانتفائِهِ؛ [ب/40ظ] لجوازها في أنفُسِها، بل غايتُهُ الظنُّ[385].

ثمَّ بعدَ الأمرِ الأوَّلِ والثاني لا بدَّ من العلم بعدم المعارِضِ العقليِّ الدالِّ على نقيضِ ما دلَّ عليه النقليُّ، إذ لو وُجِدَ ذلك المعارِضُ.. يُقدَّمُ على النقليِّ قطعاً، إذ لا يمكنُ العملُ بهما معاً ولا بنقيضهما معاً؛ لبُطلانِ اجتماعِ النقيضَين وارتفاعِهما، وفي تقديم النقليِّ على العقليِّ إبطالُ الأصلِ بالفرعِ، وهو يستلزمُ إبطالَ الفرعِ أيضاً، فلزمَ من تصحيحِ النقل بتقديمه على العقليِّ عدمُ صحَّتِهِ، فما أدى تصحيحُهُ إلى عدم صحَّتِهِ باطلٌ، فتقديمُهُ باطلٌ، فيُقدَّمُ العقليُّ بالضرورة بأنْ يُؤوَّلَ النقليُّ عن معناه إلى آخرَ، مثلُ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ على العَرْشِ استَوَى﴾[386]، فإنَّه يدلُّ على الجلوس، وقد عارضَهُ الدليلُ العقليُّ الدالُّ على استحالة الجلوس عليه تعالى، فيُؤوَّلُ بالاستيلاء.

لكنَّ العلمَ بعدم المعارِضِ العقليِّ ليس بقطعيٍّ، إذ الغايةُ عدمُ الوجدانِ، وهو لا يستلزمُ عدمَ الوجودِ لجواز وجوده ولم نطّلِعْه[387].

فقد تحقَّقَ أنَّ دلالةَ الأدلَّةِ النقليَّةِ تتوقَّفُ على أمورٍ ظنّيَّةٍ، والموقوفُ على الظنّيَّةِ ظنيٌّ، فلا يوجِبُ اليقينَ.

---

[384] (لأن إفادة اليقين): ليس في (و).

[385] في هامش (ب، ل، و): (أي: الظنُّ بانتفاءِ كلٍّ من تلك الأمورِ. منه).

[386] طه 5.

[387] (نطّلِعْه): في (و): (تطلّعْه).

قلنا: إنَّ من الأوضاعِ ما هو معلومٌ لنا بطريق التواتر كلفظِ السماءِ والأرضِ وكأكثرِ قواعدِ الصرفِ والنحوِ في وضعِ هيئاتِ المفرداتِ والمركَّباتِ، والعلمُ بكونه مراداً للشارع يحصلُ بمعونةِ قرائنَ مُشاهَدةٍ من الشارع أو متواترةٍ بحيثُ [ل/40و] تدلُّ على انتفاء الاحتمالات المذكورة بحيثُ لا يبقى فيه شبهةٌ أصلاً، فإنَّا نعلمُ استعمالَ لفظ الأرض والسماء ونحوِهما من الألفاظ المشهورة المتداوَلة فيما بينَ [و/38ظ] جميعِ أهلِ اللغةِ في زمن الرسول عليه الصلاةُ والسلامُ في معانيها التي يراد منها الآن، وكذا الحالُ في صِيَغِ الماضي والمضارعِ والأمرِ واسمِ الفاعلِ وغيرِها، فإنَّها معلومةُ الاستعمال في ذلك الزمان فيما يرادُ منها الآنَ، وكذا رَفْعُ [ب/41و] الفاعلِ ونَصْبُ المفعولِ وجَرُّ المضافِ إليه ممَّا عُلِمَ معانيها قطعاً، فإذا انضمَّ إلى مثل هذه الألفاظِ قرائنُ مشاهَدةٌ أو متواترةٌ عنه.. تحقَّقَ العلمُ بالوضعِ والإرادةِ معاً، وانتفَتِ الاحتمالاتُ التي ذكرتم، ولهذا قالوا: النصوصُ الواردةُ في الصلاةِ والزكاةِ والتوحيدِ والبعثِ ونحوِها توجِبُ القطعَ.

فإنْ قيل: سلَّمْنا أنَّ الاحتمالاتِ التسعَ المذكورةَ منتفيةٌ بذلك، لكنَّ احتمالَ المعارضِ[388] العقليِّ قائمٌ، إذ لا جزمَ بعدمه بمجرَّدِ الدليلِ النقليِّ أو بمعونة القرائن.

قلنا: أمَّا في الأمور الشرعيَّة فلا خفاءَ في انتفائه، إذ لا مجالَ للعقل فيها، فلا يُتصوَّرُ المُعارِضُ مِن قِبَلِه فيها، ونفيُهُ مِن قِبَلِ الشرعِ معلومٌ بالضرورة، فإنَّه إذا تعيَّنَ المعنى وكان مراداً للشارع.. فلا يُتصوَّرُ المُعارِضُ مِن قِبَلِهِ، وأمَّا في الأمور العقليَّة فلأنَّ العلمَ بنفي المُعارِضِ العقليِّ حاصلٌ عند[389] العلم بالوضعِ والإرادةِ وصِدْقِ المُخبِرِ على ما هو المفروض؛ وذلك لأنَّ العلمَ بتحقُّقِ أحد المتنافِيَين يفيدُ العلمَ بانتفاء الآخر بالضرورة.

فإنْ قيل: إفادتُها اليقينَ تتوقَّفُ على العلم بنفي المُعارِض، وإثباتُهُ بها يكون دوراً.

قلنا: إنَّ إفادةَ اليقينِ إنَّما تتوقَّفُ على انتفاءِ المُعارِض وعدمِ اعتقادِ ثبوتِهِ لا على العلم بانتفائه، إذ كثيراً ما يحصلُ لنا اليقينُ من الدليل، ولا يخطُرُ المُعارِضُ بالبال أصلاً لا نفياً ولا إثباتاً[390]، فضلاً عن العلم بانتفائه، وبهذا ظهر ضَعْفُ ما في «المواقف»[391] أنَّ حصولَ العلم بنفي المُعارِض [ل/40ظ] العقليِّ في العقليَّةِ عند العلم بالوضعِ والإرادةِ وصِدْقِ المُخبِرِ ليس بقطعيٍّ، تأمَّلْ.

---

[388] (المعارض): في (و): (العارض).

[389] (عند): ليس في (و).

[390] (لا نفياً ولا إثباتاً): ليس في (ل، و).

[391] انظر: المواقف في علم الكلام (208/1).

لا يقال: قد مرَّ أنَّ المتواترَ يفيد العلمَ الضروريَّ، فما معنى هذا الاختلافِ؟

لأنَّا نقول: إنَّ محلَ الخلاف [ب/41ظ] ههنا أنَّ ما ثبت كونُهُ خبرَ [و/39و] الرسولِ بطريق التواترِ أو السماعِ مِن فيه، هل يفيد اليقينَ بمضمونه أو لا؟ وأمَّا نفسُ التواترِ والسماعِ مِن فيه فلا اختلافَ في إفادتِهما بكونِ المنقولِ والمسموعِ خبرَ الرسولِ ضرورةً، وهو المذكورُ فيما سبق.

فإنْ قيل: الخبرُ الصادقُ المفيدُ لليقين لا ينحصرُ في النوعَين، بل خبرُ أهلِ الإجماع أيضاً يفيدُ اليقينَ.

قلنا: إنَّه راجعٌ إلى خبر الرسول.

(وكذا) أي: يفيد[392] اليقينَ الاستدلاليَّ

(الثاني) أي: المشهورُ في خبر الرسولِ[393]: وهو ما كان من الآحاد في القَرن الأول، ثمَّ اشتهر في القَرن الثاني والثالث حتَّى روته جماعةٌ لا يُتصوَّرُ تواطؤُهم على الكذب، ولا عبرةَ للاشتهار في القرون التي بعد الثالث، فإنَّ عامَّةَ خبرِ الآحاد كذلك.

مسألةٌ خلافيةٌ (19)

(عندَ أكثرِ أصحابِنا) الماتُريديَّةِ -منهم الجصَّاصُ-، حيثُ قالوا: المشهورُ مثلُ التواترِ في إفادة اليقينِ الاستدلاليِّ إلَّا أنَّه لا يكفُرُ جاحدُه؛ لكونِهِ خبرَ واحدٍ في القَرن الأوَّلِ، بخلافِ المتواترِ فإنَّ جاحدَهُ يكفُرُ؛ لتأدِّيه إلى تكذيب الرسول؛ لأنَّ المتواترَ بمنزلة المسموع مِن في رسولِ اللهِ[394].

وذهبَ بعضُ أصحابِنا -منهم عيسى بنُ أَبَانَ- إلى أنَّه يفيدُ علمَ طُمأنينةٍ فوقَ خبرِ الواحدِ دونَ المتواتر[395]، حتَّى تجوزُ الزيادةُ به على الكتاب دونَ خبرِ الواحدِ[396].

وذهبَ عامَّةُ الأشاعرةِ إلى أنَّه يفيدُ الظنَّ مثلَ خبرِ الواحدِ؛ لكونِهِ خبرَ واحدٍ في القَرن الأوَّلِ. قلنا: أزالَ خفاهُ شهرتُه في القَرن الثاني.

---

[392] (يفيد): ليس في (ل، و).

[393] (في خبر الرسول): ليس في (ل، و).

[394] انظر: الفصول في الأصول (174/1). أصول البزدوي (ص152).

[395] حتى إنه يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين. انظر: أصول البزدوي (ص152).

[396] انظر: أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني (ت 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول (396/1)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1418هـ/1999م.

واحتجَّ الفريقُ الأوَّلُ من أصحابنا[397] أنَّ التابعِين [ل/41و] لَّما اجتمعوا على قَبوله والعمل به ثبتَ صدقُه، إذ لا يُتوهَّمُ اتِّفاقُهم على القَبول إلا بجامعٍ جمعَهُم، وليس ذلك إلَّا تعيُّنُ جانبِ الصدقِ، إلَّا أنَّه لا يكفُرُ جاحدُه؛ لكونِه [ب/42و] خبرَ واحدٍ في القَرن الأوَّلِ، فلا يؤدِّي إنكارُه إلى تكذيب رسول الله كما في المتواتر، بل إنَّما يؤدِّي إلى تخطئةِ العلماء في القَبول واتِّهامِهم بعدم التأمُّل في كونِه عن رسول الله، وذلك لا يؤدِّي إلى الكفر، وبهذا ظهر ضَعفُ ما رُويَ عن أبي اليُسر من أصحابنا أنَّه يكفُرُ جاحدُه كالمتواتر[398].

واحتجَّ الفريقُ[399] الثاني بأنَّ رُواتَهُ لَّما لم تَبلُغْ حدَّ [و/39ظ] التواترِ في القَرن الأوَّلِ.. بقيَ فيه شبهةُ الانفصال وتُوهِّمَ الكذبِ[400] فسقطَ به علمُ اليقينِ، وجوازُ الزيادة به على الكتاب لا يقتضي بلوغَهُ حدَّ اليقين.

(والثالثُ) أي: خبرُ الآحادِ

(لا يوجِبُ العلمَ، بل) يوجِبُ

(الظنَّ) لأنَّ في ثبوته شبهةً صورةً ومعنىً، أمَّا صورةً فلأنَّ اتِّصالَه بالرسول عليه الصلاةُ والسلامُ لم يثبُتْ قطعاً في القرون الثلاثة، وأما معنىً فلأنَّ الأمَّةَ ما تلقَّتْه بالقَبول، وهو كلُّ خبرٍ يرويه الواحدُ أو الاثنانِ أو الثلاثةُ؛ لأنَّ العددَ غيرُ معتبَرٍ فيه، بل العبرةُ إلى عدم بلوغه حدَّ الشهرةِ في القَرن الثاني والثالث.

---

[397] (من أصحابنا) ليس في (ل، و).

[398] الصحيح عند الإمام فخر الإسلام البزدوي (ت 493هـ) أن جاحد المشهور يضلل ولا يكفر كما بين في «أصوله» حيث قال: "قال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، وقال عيسى بن أبان: إن المشهور من الأخبار يضلل جاحده، ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا".

ولكن علاء الدين البخاري شارح «أصول البزدوي» روى عن الإمام البزدوي قوله: "حاصل الاختلاف راجع إلى الإكفار فعند الفريق الأول يعني من أصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر".

وقد ضعف المؤلف هذه الرواية عن الإمام البزدوي –أي رواية تكفير الفريق الأول لمنكر المشهور–؛ لأن جاحد المشهور من الأخبار لا يكفر بالاتفاق كما نص على ذلك الإمام السرخسي وغيره.

انظر: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (368/2)، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ؛ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي (ت 483هـ)، أصول السرخسي (292/1)، دار المعرفة، لبنان.

[399] (الفريق): ليس في (ل، و).

[400] (الكذب): ليس في (ل، و).

(**و**) يوجِبُ

(**العملَ**) لأنَّ الظنَّ كافٍ في العمل، ولا تجوزُ الزيادةُ به على الكتاب كالقياس، إلَّا أنْ يكونَ عامّاً خُصَّ منه البعضُ أوَّلاً بقطعيٍّ، بخلاف المشهور فإنَّه تجوزُ الزيادةُ به على الكتاب.

فإنْ قيل: خبرُ الآحاد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط وغيرِها مقبولٌ بالإجماع.

قلنا: المقصودُ من أحكام الآخرة هو عَقْدُ القلب لا مجرَّدُ العلمِ، وعَقْدُ القلب من قَبيل العمل، فيكفيه الظنُّ.

[بيان المدلول]

ولَّما فرغَ عن مباحث الدليل.. شرعَ في بيان المدلول، فقال:

(والمطلوبُ) أي: ما يُطلَبُ بالدليل:

(منه ما لا يمكن إثباتُه إلَّا بالنقل: وهو ما لا دَخْلَ للعقل فيه) نحوُ كونِ زيدٍ في الدار، وجلوسِ [ل/41ظ] غرابٍ الآنَ على المنارةِ الإسكندريَّةِ، ومقاديرِ [ب/42ظ] الأعمالِ الشرعيَّةِ[401]، وتفاصيلِ أحوال الآخرة من الجنَّة والنار والثواب والعقاب؛ لأنَّها لَّما كانت غائبةً عن العقل والحسّ معاً.. استحالَ العلمُ بوجودها إلَّا من قول الصادق.

(ومنه ما لا يمكن إثباتُه إلَّا بالعقل: وهو ما يتوقَّفُ عليه الاحتجاجُ بالأدلَّةِ النقليَّةِ) من الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ

(وهو معرفةُ وجودِ الباري وحياتِهِ) ليمكنَ إسنادُ خطابِ التكليفِ إليه، ويُعلَمَ لزومُهُ

(بالنظر في حدوث العالَم) لأنَّه هو السببُ المُحْوِجُ إلى الصانع أو جزؤُه أو شرطٌ عند المتكلمين.

وفيه إشارةٌ إلى القول بأنَّ أوَّلَ ما وجبَ على المكلَّفِ هو النظرُ لمعرفة الله، وإلى أنَّ وجوبَه [و/40و] عقليٌّ، إذ لو كان نقليّاً.. لم يمكنْ إلزامُ الشرع حينَ قال المكلَّفُ: "لا أنظرُ حتَّى أعلمَ بوجوبه، ولا أعلمُ وجوبَه حتَّى أعلمَ بثبوت الشرع، ولا أعلمُ بثبوته حتَّى أنظرَ"، فذاك دَورٌ، أو: "حتَّى أعلمَ بثبوت شرعٍ"، فإنْ كان عينَ الشرعِ الأوَّلِ.. فذاك دَورٌ أيضاً، وإنْ كان غيرَهُ.. فيتسلسلُ.

(و) معرفةُ

(كونِهِ تعالى منزَّهاً عن الكذب) إذ لو جاز الكذبُ عقلاً.. لم يَجزِمْ بوجوب الامتثال به؛ لاحتمالِ كَذِبِه.

(و) معرفةُ

(صدقِ الرسول) إذ لو لم يَعرِفْ صدقَه.. لم يجبِ الامتثالُ به والاستدلالُ بقوله؛ لاحتمالِ أنَّه ليس من جهة الباري.

(و) معرفةُ

---

401 (الشرعية): في (و): (وشرعيته).

(**دلالةِ المعجزةِ على صدقه**) إذ لا طريقَ إليه سوى المعجزةِ.

(و) معرفةُ

(**امتناعِ تأثيرِ غيرِ القدرةِ**[402] **القديمةِ فيها**) أي في المعجزةِ، إذ لو جاز ذلك.. لم يَجزِمْ بأنَّ المعجزةَ فِعلُ اللهِ تعالى فضلاً عن أنَّها مُصدِّقٌ له.

(و) معرفةُ

(**عدمِ تأثيرِ قدرةِ العبادِ**) لأنَّ امتناعَ تأثيرِ غيرِ القدرةِ القديمةِ فيها يتوقَّفُ على عدمِ تأثيرِ قدرةِ العبادِ.

(و) معرفةُ

(**كونِه تعالى** [ل/42و] **عالِماً قادراً مُريداً متكلِّماً**[403]) ليصحَّ منه إيجادُ المعجزةِ في يدِ مَن ادَّعى النُّبُوَّةَ على وَفْقِ دَعواهُ قصداً لإظهار صدقِه في دَعواهُ.

(و) معرفةُ

(**كونِه تعالى واحداً**) إذ لو جاز التعدُّدُ.. لَأمكنَ المعارَضةُ والمخالفةُ، فلا تدلُّ المعجزةُ على صدقِه؛ لأنَّ مِن شَرْطِ دلالتها عليه عدمُ إمكانِ القدرةِ على المعارَضةِ، ولَأمكنَ لُمنكِرِ الشرع بعدَ تصديقِهِ بالمعجزة أنْ يقولَ فيه: "هذا ليس شرعاً في حقِّي؛ لأنَّه ليس مِن إلهي".

(و) معرفةُ [ب/43و]

(**كونِه مُرسِلاً للرسلِ**) إذ لو لم يَعرِفِ اتِّصافَه به عقلاً.. لم يَثبُتْ عندَه الرسالةُ.

فهذه [ثلاثَ عشْرَةَ مسألَةً][404] يجب إثباتُها بالعقل؛ لأنَّ صِحَّةَ الاحتجاج بالنقل يتوقَّفُ عليها، فلو أُريدَ إثباتُ واحدٍ منها بالنقل.. لزمَ الدَّورُ، ولهذا قالوا: "إنَّ الإيمانَ بوجود الصانع وما يليقُ به من الصفاتِ والتنزيهاتِ واجبٌ عقلاً في مُدَّةِ الاستدلال على مَن لم تَبلُغْهُ الدعوةُ في زمن الفترة أو شاهقِ جبلٍ"، حتَّى رُويَ عن أبي يوسفَ ومحمَّدٍ أنَّه لو لم يَبعثِ اللهُ تعالى [و/40ظ] رسولاً.. لوجبَ على الناس

---

[402] (القدرة): ليس في (ل، و).

[403] (متكلِّماً): ليس في (ل، و).

[404] (ثلاث عشرة مسألة): في النسخ (ب، ل، و): (ثلاثة عشر مسائل)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

بمجرَّدِ عقولهم معرفةُ الله تعالى بما يليق به، خلافاً للأشاعرة فإنَّهم قالوا: "لا وجوبَ إلَّا بالشرع ولا مدخلَ للعقل في معرفة حُسْنِ الأشياءِ وقُبحِها[405]" على ما سيأتي تفصيلُه.

فإنْ قيل: قال في «شرحَي[406] المواقف والمقاصد»: "إنَّ الحدوثَ والوَحدةَ لا يتوقَّفُ النقلُ عليهما، أمَّا الحدوثُ فلأنَّ إثباتَ الصانع يمكِنُ بإمكان العالَمِ مع قطع النظر عن حدوثه، وأمَّا الوَحدةُ فلأنَّ إرسالَ الرسلِ لا يتوقَّفُ على كون الإلٰهِ واحداً، فيجوزُ إثباتُهما بالنقل".

قلنا: كِلاهُما ضعيفٌ، أمَّا الأوَّلُ فلأنَّه مبنيٌّ على مذهب الفلاسفة من أنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هو الإمكانُ، وأمَّا الثاني فلأنَّ إرسالَ الرسل وإنْ لم يتوقَّفْ عليها لكنَّ دلالةَ المعجزةِ على الصدق تتوقَّفُ عليها، ولو سُلِّمَ أنَّ دلالة المعجزةِ[407] لا تتوقَّفُ عليها أيضاً، لكنْ[408] يتوقَّفُ الاحتجاجُ بقوله عليها، [ل/42ظ] إذ للمُنكِرِ المشركِ بعدَ تصديقِهِ بالمعجزة أنْ يقولَ: "هذا ليس شرعاً في حقِّي؛ لأنَّه ليس من إلٰهي بل من إلٰهك".

فإنْ قيل: إنَّ توقُّفَ الأدلَّةِ النقليَّةِ على وجود الباري مُسلَّمٌ، وكذا توقُّفُ السُّنَّةِ على صدقِ المُبَلِّغِ مُسلَّمٌ، وأمَّا توقُّفُ الكتابِ والإجماعِ عليه ففيه نظرٌ؛ لأنَّ صدقِ المُبَلِّغِ يتوقَّفُ على دلالة المعجزة، ومِن أقواها القرآنُ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ صدقَ المُبَلِّغِ يتوقَّفُ على القرآن، [ب/43ظ] بل إنَّما يتوقَّفُ على مُطلَقِ المعجزةِ، فيجوز تصديقُه بمعجزةٍ غيرِ القرآنِ، ولو سُلِّمَ أنَّه يتوقَّفُ على القرآن لكنَّ المعجِزَ منه هو مقدارُ السورةِ، وما دون ذلك ليس بمعجِزٍ، فالاحتجاجُ بما دونَها يتوقَّفُ على صدقِ المُبَلِّغِ، وصدقُ المُبَلِّغِ يتوقَّفُ على مقدار المعجِزِ منه.

---

[405] (ولا مدخلَ للعقل في معرفة حُسْنِ الأشياءِ وقُبحها): ليس في (ل، و).

[406] (شرحَي): في (و): (شرحِ).

[407] (أن دلالة المعجزة): في (و): (أنَّها).

[408] (لكنْ): في (ل، و): (ولكنْ).

(المَقصِدُ[409]

وفيه فصولٌ

الأوَّلُ: فيما يتعلَّقُ بذاته تعالى)

[أعني: صفاتِهِ الذاتيَّةَ والفعليَّةَ والسلبيَّةَ، فإنَّ كلَّها تتعلَّقُ بذاته تعالى وإنْ تغايرت جهةُ تعلُّقِها][410]

(**اتَّفقَ المسلمون على أنَّ العالَمَ**) أي: كلَّ موجودٍ ما سوى اللهِ تعالى ممَّا يُعلَمُ به الصانعُ، ولا يَصدُقُ على صفاتِ الله تعالى لأنَّها ليست غيرَه وإنْ لم تكنْ عينَه أيضاً عند أهل الحقّ.

والمرادُ به: ما يحيطُ به[411] سطحُ المحدِّدِ، لا ما هو أعمُّ [و/41و] منه ومِن عالَمٍ آخرَ مماثِلٍ له على ما أثبتَهُ بعضُ المتكلِّمين؛ لأنَّ وجودَه غيرُ معلومٍ لنا حتَّى يُعلَمَ به الصانعُ، وغايةُ ما استدلُّوا به إثباتُ جوازِهِ، وذلك لا يكفي في إعلام الصانع.

فإنْ قيل: المشهورُ أنَّ قولَه ممَّا يُعلَمُ به الصانعُ ليس من التعريف، بل لمجرَّدِ وجهِ التسمية.

قلنا: سلَّمناه، ولكنَّ صدقَ الموجود عليه ممنوعٌ؛ لأنَّ المتبادِرَ منه الوجودُ الخارجيُّ بالفعل، وكونُه موجوداً بذلك الوجودِ[412] غيرُ معلومٍ لنا.

فإنْ قيل: عدمُ الوُجدانِ لا يقتضي عدمَ الوجود.

قلنا: نعم، لكنَّه لا يقتضي الوجودَ أيضاً، فالطرفان متساويان، [ل/43و] بل قد يَرجَحُ طرفُ عدمه بأنَّ ما لا دليلَ على وجوده لا بدَّ من نفيه، على أنَّه لو وُجِدَ.. لكان بينَه وبيَن هذا العالَمِ خلاءٌ سواءٌ كانا كُرتَين أو لا، ولكان فيه عناصرُ لها أحيازٌ طبيعيَّةٌ، فيكونُ لعنصرٍ واحدٍ كالماء مثلاً حيِّزان طبيعيَّان، وكِلاهما باطلٌ.

(**بجميع أجزائه**) من الفَلَكِ والفَلَكيَّاتِ والعنصرِ والعنصريَّاتِ

(**حادثٌ**) أي: مسبوقٌ بالعدم بالزمان على ما عليه جمهورُ المتكلِّمين، خلافاً للحكماء فإنَّهم كما أطلقوا لفظَ الحادثِ على هذا المعنى كذلك أطلقوه على المسبوق [ب/44و] بالعدم بالذات، وسمَّوه

---

[409] في هامش (ل): (المقصد الفصل الأول).

[410] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

[411] (به): ليس في (ل، و).

[412] (الوجود): ليس في (و).

بالحدوث الذاتيّ بناءً على ما ذهبوا إليه من قِدَمِ بعض أجزاء العالَم، وحملوا على العالَم بجميع أجزائه الحادثَ بهذا المعنى لكونه أعمَّ من الأوَّل، واستدلُّوا على إثباته بأنَّ الممكنَ غيرُ مقتضٍ لذاته للوجود ومقتضٍ له لغيره، وما بالذات مُقدَّمٌ بالذات على ما بالغير، فإذاً عدمُه مُقدَّمٌ على وجوده بالذات، وهذا معنى الحدوثِ الذاتيّ، وفيه نظرٌ:

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ عدمَ اقتضائِهِ الوجودَ وإنْ كان أمراً ثابتاً للممكن بحسَب ذاته لكنَّه لا يوجِبُ اقتضاءَه لذاته العدمَ حتَّى يكونَ عدمُه سابقاً على وجوده سَبْقاً ذاتيّاً، بل الممكنُ لا يقتضي لذاته الوجودَ ولا العدمَ ويقتضي لغيره الوجودَ، فلو جُعِلَ مسبوقيَّةُ اقتضائِهِ الوجودَ لغيره بلا اقتضائِهِ لذاته الوجودَ والعدمَ حدوثاً ذاتيّاً كما فعله الإمامُ في «المُلخَّص[413]».. [و/41ظ] صحَّ ذلك إنْ ثبتَ ما ذكروه أنَّ ما بالذات مُقدَّمٌ بالذات على ما بالغير، لكنَّ ثبوتَه ممنوعٌ؛ لأنَّ غايةَ ما ذكروه في إثباته أنَّ ارتفاعَ ما بالذات يستلزمُ ارتفاعَ ذاته، وذلك يستلزمُ ارتفاعَ ما بالغير، وأمَّا ارتفاعُ ما بالغير فلا يستلزمُ ارتفاعَ ما بالذات فيُقدَّمُ ما بالذات على ما بالغير [ل/43ظ] تقدُّماً ذاتيّاً، ولا يخفى عليك أنَّه لا يلزمُ منه تقدُّمُ ما بالذات على ما بالغير، إلَّا إذا ثبتَ أنَّ ارتفاعَه سببٌ لارتفاعه، وذلك إنَّما يثبُتُ إذا كان ارتفاعُ ما بالذات سبباً موجِباً لارتفاعِ ذاتِهِ، كما أنَّ ارتفاعَ ذاتِهِ سببٌ موجِبٌ لارتفاعِ ما بالغير، لكنَّ الأوَّلَ ظاهرُ البطلان؛ لأنَّ ارتفاعَ ذاتِهِ هو السببُ لارتفاعِ حالِهِ لذاتِهِ دونَ العكسِ، وإنْ كان الاستلزامُ حاصلاً من الطرفَين معاً.

فإنْ قيل: إذا لم يكنْ عدمُهُ مُقدَّماً على وجوده تقدُّماً ذاتيّاً.. يلزمُ ارتفاعُ النقيضَين -أي: العدمِ والوجودِ-.

قلنا: بطلانُه ممنوعٌ؛ لأنَّ غايتَه سلبُ مرتبةِ العِلِّيَّةِ عن النقيضَين، وذلك ارتفاعُ النقيضَين في المرتبة لا في الزمان.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ كونَ عدمِ الممكن مُقدَّماً على وجوده بالذات يقتضي كونَ [ب/44ظ] العدم علَّةً للوجود أو جزءَ علَّةٍ له؛ لأنَّ التقدُّمَ الذاتيَّ منحصرٌ عندَهم في التقدُّمِ بالعِلِّيَّةِ والتقدُّمِ بالطبعِ، والأوَّلُ[414] محالٌ، إذ العدمُ يستحيلُ أنْ يكونَ علَّةً للوجود؛ لأنَّ ما لم يوجَدْ لم يوجِدْ، ولِلزومِ[415] اجتماعِ النقيضَين أيضاً؛ لأنَّ العلَّةَ لا بدَّ وأنْ توجدَ في آنِ إيجادِ[416] وجودِ[417] المعلولِ، فيلزم اجتماعُ عدمِ المعلولِ ووجودِهِ

[413] الكتاب لم يطبع بعد.

[414] في هامش (ل، و): (أي: كونُ العدمِ علَّةً للوجود. منه).

[415] (وللزوم): في (ل، و): (وللزم).

[416] (إيجاد): في (ل، و): (إيجاده).

[417] (وجود): ليس في (ل).

في ذلك الآنِ، وكذا الثاني[418] باطلٌ؛ لأنَّه يلزم منه ألَّا تتحقَّقَ العلَّةُ التامَّةُ البسيطةُ، وهو خلافُ مذهبهم، ويلزم اجتماعُ النقيضَين أيضاً؛ لأنَّ العلَّةَ لا بدَّ وأنْ توجدَ مع جميع أجزائه في آنِ الإيجادِ.

فالحقُّ أنَّ تقدُّمَ عدمِ الممكنِ على وجوده بالزمان[419]؛ لامتناع اجتماع المُقدَّم مع المُؤخَّر في زمانٍ، فكلُّ ما هو حادثٌ [و/42و] فهو مسبوقٌ بالعدم بالزمان بقدرة الله تعالى؛ وذلك لأنَّ أثرَ القدرة [ل/44و] لا يكونُ إلَّا حادثاً زماناً بالاتِّفاق؛ لكونِه مسبوقاً بالقصدِ والاختيارِ، كما أنَّ أثرَ الموجَبِ بالذات قديمٌ بالاتِّفاق؛ لعدم جواز تخلُّفه عن ذات الموجَبِ، حتَّى لو اتَّفقوا على كون الفاعل مختاراً.. اتَّفقوا أيضاً على كون العالَم بجميع أجزائه حادثاً زماناً، ولو اتَّفقوا على كونه موجَباً.. اتَّفقوا أيضاً على كون بعض أجزاء العالَم قديماً.

ولا يخفى عليك أنَّه لا حاجةَ إلى ذِكرِ قوله: "بعدَ أنْ لم يكن" بعدَ قوله: "بقدرة الله تعالى" على ما وقع في عبارة «العضديَّةِ»[420]؛ لأنَّه معتبَرٌ في لفظ: (الحادث)، اللهمَّ إلَّا أنْ يكونَ إشارةً إلى ردِّ ما نقله في «المواقف»[421] عن الآمِديِّ من أنَّ سَبْقَ الإيجادِ القصديِّ على وجودِ المعلولِ يجوزُ أنْ يكونَ سَبْقاً ذاتيّاً لا زمانيّاً، كسَبْقِ الإيجادِ الإيجابيِّ، فيجوزُ أنْ يكونَ بعضُ العالَمِ قديماً زماناً حادثاً ذاتاً -كما قال الحكماء- مع كونِهِ أثرَ الفاعلِ المختارِ، لكنَّه إنَّما يستقيمُ هذا الردُّ بناءً على حمل لفظ (البَعدِ) على البَعديَّةِ الزمانيَّةِ لا الذاتيَّةِ، وإلَّا فلا يحصُلُ به الردُّ.

ثمَّ لا يخفى عليكَ بُطلانُ ما نُقِلَ عن الآمِديِّ؛ لأنَّا نعلمُ بالضرورة أنَّ القصدَ إلى إيجادِ الموجودِ مُحالٌ، فلا بدَّ من أنْ يكونَ القصدُ مقارَناً بعدم الأثر، فيكونُ أثرُ المختار حادثاً زماناً.

اعلمْ أنَّ المخالفين في هذه المسألة هم الحكماءُ، [ب/45و] فإنَّ أرسطو ومَن تبِعَه كالفارابيِّ وابنِ سينا[422] ذهبوا إلى قِدَم النفوسِ الفَلكيَّةِ والعقولِ العشَرةِ، وإلى قِدَم الأجسامِ الفَلكيَّةِ بموادِّها وصورِها النوعيَّةِ والجسميَّةِ وأعراضِها من ضوئها وشكلِها ومقدارِها وحركاتِها نوعاً وأوضاعِها كذلك -بمعنى أنَّها متحركةٌ من الأزل إلى الأبد حركةً متَّصلةً، إلَّا أنَّ كلَّ فردٍ من أفراد الحركة حادثةٌ مسبوقةٌ بأخرى منها

---

[418] في هامش (ل، و): (أي: كونُ العدمِ جزءَ علَّةِ الوجودِ. منه).

[419] الجار والمجرور متعلقان بخبر (أنَّ) المحذوف وتقديره: متحقِّقٌ.

[420] شرح العضد على مختصر المنتهى (82/2).

[421] انظر: المواقف في علم الكلام (365/1).

[422] انظر: إسماعيل بن مصطفى شيخ زاده الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية (ص122)، دار الكتب العلمية لبنان، (2017م).

زماناً، وكذا وضعُها-، وإلى قِدم الأجسام العنصريَّة [ل/44ظ] أيضاً بموادِّها وبصوَرِها[423] الجسميَّةِ بنوعِها وبصوَرِها النوعيَّةِ بجنسِها لا شخصِها، وإلى [و/42ظ] قِدم الزمانِ أيضاً، وذهب أفلاطون إلى قِدم النفوسِ البشريَّةِ والبُعدِ المجرَّدِ.

واستدلُّوا عليه في المشهور[424] بوجهَين:

أحدُهما: أنَّ جميعَ ما لا بدَّ منه في وجودِ ممكنٍ ما إمَّا أنْ يكونَ حاصلاً في الأزل أو لا.

فإنْ كان حاصلاً فيه لزم وجودُ ذلك الممكن في الأزل لامتناع تخلُّفِ المعلول عن علَّته التامَّة.

وإنْ لم يكنْ حاصلاً فيه: فإذا حدثَ ممكنٌ ما فإمَّا أنْ يكونَ حدوثُه من غير حدوثِ أمرٍ آخَرَ فيَلزمُ وجودُ الممكن بدون تمامِ علَّتِه، وإمَّا أنْ يكونَ بسبب حدوث أمرٍ آخَرَ فيُنقَلُ الكلامُ إلى ذلك الأمرِ الآخَرِ فيَلزمُ التسلسلُ المُحالُ.

وثانيهما: أنَّ كلَّ حادثٍ زمانيٍّ لا بدَّ له أنْ يكونَ مسبوقاً بمادَّةٍ ومُدَّةٍ قديمتَين.

أمَّا الأوَّلُ: فلأنَّ إمكانَ وجودِه سابقٌ على وجوده، وإلَّا لَمَا كان قبلَه ممكناً بل يكون ممتنعاً لذاته ثمَّ صار ممكناً وقتَ وجودِه، فيَلزمُ الانقلابُ من الامتناع الذاتيّ إلى الإمكان الذاتيّ، واللازمُ باطلٌ وكذا الملزومُ[425]، فذلك[426] الإمكانُ أمرٌ موجودٌ لا محالةَ فلا بدَّ له من مَحَلٍّ يقومُ به، إذ لا يجوزُ قيامُه بنفسه، وذلك المَحَلُّ هو المادَّةُ، وهي قديمةٌ، وإلَّا لزم أنْ يكونَ كلُّ مادَّةٍ مسبوقةً بمادَّةٍ أخرى إلى غير النهايةِ، فيَلزمُ التسلسلُ المُحالُ.

وأمَّا الثاني: فلأنَّ عدمَ الحادثِ مُقدَّمٌ على وجوده، وهذا التقدُّمُ ليس بالعِلِّيَّةِ ولا بالطبعِ ولا بالشَّرَفِ ولا بالرتبةِ، فهو بالزمانِ، فإذاً عدمُ الحادثِ [ب/45ظ] في زمانٍ سابقٍ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ ذلك الزمانُ حادثاً، وإلَّا لكان عدمُه سابقاً على وجوده سَبْقاً زمانيّاً، فيَلزمُ أنْ يكونَ عدمُه مقارَناً لزمانٍ[427]، فيَلزمُ أنْ يكونَ الزمانُ موجوداً حينَ عدمِهِ، وهو باطلٌ، فيكونُ قديماً، وهو مقدارُ الحركةِ، فيَلزمُ منه قِدمُ الحركةِ والجسمِ المتحرِّكِ -وهو الفَلكُ-.

---

[423] (وبصورها): في (و): (بصورها).

[424] (في المشهور): ليس في (ل، و).

[425] (وكذا الملزوم): ليس في (ل، و).

[426] (فذلك): في (ل، و): (وذلك).

[427] (لزمان): في (و): (بزمان).

وأجيبَ [ل/45و] عن الوجه الأوَّلِ بوجوهٍ:

الأوَّلُ: باختيار الشِّقِّ الأوَّلِ ومَنْعِ الملازَمةِ بأنْ يقولَ: إنَّ جميعَ ما لا بدَّ منه في وجوده حاصلٌ في الأزل، وقولُكم: "لزمَ وجودُ الممكنِ في الأزل" ممنوعٌ؛ لجواز أنْ [و/43و] يكونَ وجودُ الممكن في الأزل مُحالاً ثمَّ صار ممكناً فيما لا يزالُ، فيوجِدُه في ذلك الوقت بناءً على أنَّ الإمكانَ معتبرٌ في جانب المعلول لا في جانب العلَّة؛ لأنَّ الشيءَ ما لم يكنْ ممكناً لم يَحتَجْ إلى علَّةٍ، فكونُ الإمكانِ لايَزاليّاً لا يُنافي كونَ جملةِ ما لا بدَّ منه في وجود ذلك الممكنِ أزلياً، وفيه نظرٌ:

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ كونَ الإمكانِ معتبراً في جانب المعلول –لكونه علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّة– لا ينافي كونَه من جملةِ ما لا بدَّ منه في وجود الممكن، وإنَّما ينافي كونَه جزءاً من العلَّة التامَّة، وما لا بدَّ منه أعمُّ من العلَّة التامَّة، فيجوزُ أنْ يكونَ الإمكانُ من جملة ما لا بدَّ منه خارجاً عن العلَّة كالاحتياجِ إلى العلَّة والوجوبِ وتأثيرِ الفاعل فإنَّها من جملة ما لا بدَّ منه في وجود الممكن مع أنَّها خارجةٌ عن العلَّة، ولذا قالوا: "أمكنَ فاحتاجَ فوجبَ فأُوجِدَ فوُجِدَ"، فإذا كان الإمكانُ ممَّا لا بدَّ منه فكونُه لايزاليّاً ينافي كونَ جملةِ ما لا بدَّ منه أزليّاً، ويستلزم خلافَ المفروضِ.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: إنْ أرادَ أنَّ الإمكانَ ممَّا لا بدَّ منه في وجوده الأزليِّ.. فلا نسلِّمُ ذلك؛ لأنَّ وجودَه الأزليَّ محالٌ، وإنْ أرادَ أنَّه ممَّا لا بدَّ منه في وجوده اللايزاليِّ.. فهو مسلَّمٌ، لكنَّه لا يلزمُ من كونِه مُحالاً في الأزل خلافُ المفروض لأنَّ إمكانَ وجوده فيما لا يزالُ ثابتٌ في الأزل.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ كونَ وجوده مُحالاً في الأزل من قَبيل المانعِ، وارتفاعُ المانعِ معتبَرٌ في العلَّة التامَّة، فكونُ وجوده مُحالاً ينافي تحقُّقَ جملةِ ما لا بدَّ منه في الأزل.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّ وجودَه لو كان مُحالاً في الأزل ثمَّ صار ممكناً.. لزم انقلابُ المُحالِ إلى الممكن.

وأمَّا رابعاً: فلأنَّ حدوثَ الإمكان [ل/45ظ] في وقتٍ معيَّنٍ: إمَّا لأمرٍ يقتضيه، فيكونُ هو أيضاً ممكناً مستنداً إلى ذلك الأمر، فللإمكانِ إمكانٌ، وننقلُ الكلامَ إليه، وتتسلسلُ الإمكاناتُ الموجودةُ، أو لا يكونُ لأمرٍ يقتضيه، فيَلزم حدوثُ الحادث بلا علَّةٍ، وهو مُحالٌ.

فالقولُ بكون إمكانِ وجودِ الممكنِ لايزاليّاً باطلٌ، فيكون أزليّاً، فيكون الممكنُ [و/43ظ] أيضاً أزليّاً بعدَ تسليم تحقُّقِ جملةِ ما لا بدَّ منه في الأزل.

فإنْ قيل: لو كان إمكانُ الوجود أزليّاً.. لزم إمكانُ أزليَّةِ الوجود أيضاً، واللازمُ باطلٌ؛ لأنَّ أزليَّةَ وجودِ الممكن مُحالٌ.

قلنا: الملازَمةُ ممنوعةٌ؛ لجواز أنْ يكونَ وجودُ الشيءِ في الجملة -أعني: الوجودَ اللايزاليَّ- ممكناً في الأزل، ولا يكونُ وجودُه الأزليُّ ممكناً بل مُحالاً، ولا يلزمُ من هذا كونُ الشيءِ من قَبيل المُحالِ حتَّى يلزمَ الانقلابُ إلى الإمكان.

الثاني: [ب/46و] إنَّكم إنْ أردتُّم بالوجود الذي ردَدْتُم فيه الوجودَ الأزليَّ.. قلنا[428]: إنَّ جميعَ ما لا بدَّ منه فيه ليس حاصلاً في الأزل؛ لأنَّ الفاعلَ مختارٌ لا موجَبٌ، وتعلُّقُ إرادته بهذا الوجودِ من جملةِ ما لا بدَّ منه أيضاً، ولم يوجَدْ ذلك لأنَّ الوجودَ الأزليَّ للحادث مُحالٌ، والمُحالُ ليس من مقدورات الله تعالى حتَّى تتعلَّقَ به إرادتُه.

وقولُكم: فإذا حدثَ ممكنٌ ما: فإمَّا أنْ يكونَ حدوثُه من غير حدوثِ أمرٍ آخَرَ، أو بحدوثِ أمرٍ آخَرَ.

قلنا: إنَّه بحدوث أمرٍ آخَرَ، أعني: تعلُّقَ الإرادةِ في وقت حدوثه.

وقولُكم: فيَلزمُ التسلسلُ المُحالُ.

قلنا: ممنوعٌ؛ لأنَّ التسلسلَ في تعلُّقِ الإرادةِ جائزٌ؛ لأنَّه أمرٌ اعتباريٌّ، إنِ اعتُبِرَ المعتبَرُ.. يتسلسلُ، وإنْ لم يُعتبَرْ.. ينقطعْ، واعتبارُه ليس بلازمٍ فينقطعُ، يعني: للعقل أنْ يَعتبرَ التعلُّقَ في نفسه ويلاحظَه قصداً وبالذات، فحينئذٍ يكون معنىً مستقلّاً في نفسه يصحُّ أنْ يُحكَمَ عليه بالحدوث وغيرِه فيتسلسلُ، [ل/46و] وأنْ يَعتبرَه مرآةً لمشاهدة[429] المتعلِّقِ والمتعلَّقِ، وآلةً لتَعرُّفِ أحوالِهما، فحينئذٍ لا يمكنُ للعقل أنْ يَحكُمَ عليه بشيءٍ من الأحكام؛ لأنَّه لا يمكنِهُ الملاحظةُ حينئذٍ[430] إلَّا آلةً وتبِعاً لتعرُّفِ طرفَيه -أعني: المتعلِّقَ والمتعلَّقَ[431]-، وفي هذه الملاحظةِ لا يمكنُ أنْ يَحكُمَ عليه بشيءٍ؛ لأنَّ المحكومَ عليه بشيءٍ لا بدَّ وأنْ يُلاحَظَ قصداً وبالذات، فلا تسلسلَ حينئذٍ[432].

[[433]واعتبارُه على الوجه الأوَّل ليس بضروريٍّ للعقل، فله ألَّا يلاحِظَ[434] على الوجه الأوَّل، وهذا معنى انقطاعِ التسلسلِ بانقطاعِ [و/44و] الاعتبارِ في الأمور الاعتباريَّة.

---

[428] في هامش (ب): (هذا الجوابُ تحقيقيٌّ لا إلزاميٌّ. منه).

[429] في (ل، و) زيادة: (طرفَيه أعني).

[430] (حينئذ): ليس في (ل، و).

[431] (أعني: المتعلِّقَ والمتعلَّقَ): ليس في (ل، و).

[432] (فلا تسلسلَ حينئذٍ): في (ل، و): (فحينئذٍ لا يتسلسلُ).

[433] من هنا إلى قوله: (التي يتكرَّرُ نوعُها كالحصول مثلاً. هذا): ليس في (ب).

[434] (يلاحظ): في (و): (يلاحظه).

توضيحُه أنَّ نسبةَ البصيرة إلى مُدركاتِها كنسبة البصر إلى مُبصراتِه؛ فكما أنَّ الناظرَ في المرآة ربَّما يجعلُها وسيلةً إلى إدراك ما ارتسمَ فيها من الصور، فيلاحِظُ بها تلك الصورَ قصداً، بحيثُ يمكن إجراءُ الأحكامِ عليها وتكون المرآةُ حينئذٍ ملحوظةً تبعاً على أنَّها آلةٌ لمشاهدةِ تلك الصور وتعرُّفِ أحوالها، وليس للعقل بهذه الملاحظة أنْ يتمكَّنَ من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها إلى غير ذلك من صفاتها، وربَّما يلاحظُ المرآةَ قصداً وهو متوجِّهٌ إليها بإجراء الأحكام عليها.. كذلك البصيرةُ قد يَجعل بعضَ مُدرَكاتِها مرآةً لمشاهدة بعضها.

كما إذا اعتبرتَ التعلُّقَ ولاحظتَه من حيث إنَّه حالةٌ بين الإرادة والمراد، والتعلُّقُ[435] بهذا الاعتبار يُعرِّفُ حالَ الإرادة والمراد كأنَّه آلةٌ للعقل في تعرُّفِ حالَيهما ومرآةٌ لمشاهدتهما، فلا يكون التعلُّقُ حينئذٍ ملحوظاً قصداً وبالذات، ولا يقدِرُ العقلُ بهذه الملاحظة على أنْ يَحكُمَ على التعلُّقِ بشيءٍ من الأحكام كالحدوث وغيره، ولا أن يعتبرَ نسبتَه إلى شيءٍ، بل العقلُ على هذا التقدير إنَّما يلاحِظُ التعلُّقَ باعتبار ملاحظة طرفَيه فهو متوجِّهٌ إليهما قصداً وإلى التعلُّقِ تَبَعاً، وقد يَجعلُ مرآتَها[436] -أعني: التعلُّقَ- ههنا ملحوظاً قصداً وبالذات بأنْ لاحظه من حيث إنَّه مفهومٌ من المفهومات. [ل/46ظ]

فإذا اعتبر العقلُ التعلُّقَ على الوجه الأوَّل.. فلا تسلسلَ[437] أصلاً؛ لأنَّ العقلَ حينئذٍ لا يقدِرُ أنْ يَحكُمَ عليه بشيءٍ من الأحكام من الحدوث وغيره، ولا أنْ يَعتبِرَ نسبةً إلى شيءٍ أصلاً.

وإذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه أيضاً أحدَ الطرفَين -أعني: المرادَ والإرادةَ- وتعقَّلَ نسبةً بينهما.. اعتَبَرَ حدوثَهُ، واعتبارُ الحدوث على وجهٍ يكون آلةً لملاحظة حال ذلك التعلُّقِ والمتعلَّقِ لا يقتضي اعتبارَ حدوثِ تعلُّقٍ آخَرَ بينهما فلا يفضي إلى التسلسل.

وإذا اعتَبَرَ العقلُ الحدوثَ أصالةً ولاحظه من حيث إنَّه مفهومٌ من المفهومات ولاحظَ[438] [و/44ظ] معه أيضاً المتعلَّقَ وتعقَّلَ نسبةً بينهما.. لزمه اعتبارُ حدوثِ تعلُّقٍ آخَرَ[439] بينهما، فاعتبارُ التعلُّقِ الآخَرِ يتوقَّفُ على ثلاثِ ملاحظاتٍ، فالعقلُ إنْ لاحظ هذه الملاحظاتِ الثلاثَ.. تحقَّقَ هناك تعلُّقٌ آخَرُ فيتسلسل، ولا شيءَ من هذه الملاحظات بضروريٍّ للعقل، فله ألَّا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار.

---

[435] (والتعلق): في (و): (فالتعلق).

[436] في هامش (ل، و): (الضميرُ راجعٌ إلى البصيرة. منه).

[437] (تسلسل): في (و): (يتسلسل).

[438] (ولاحظَ): في (و): (ولاحظه).

[439] في هامش (ل، و): (لأنَّ حدوثَ ذلك التعلُّقِ باعتبار تعلُّقٍ آخَرَ حادثٍ. منه).

وله نظائرُ، كما لو اتَّصف شيءٌ بالإمكان.. لوجب اتِّصافُه به، وإلَّا لأمكن زوالُ الإمكان عن مَهِيَّةِ الممكن، وهو محالٌ؛ لأنَّ الإمكانَ من لوازم مَهِيَّةِ الممكن، ووجبَ اتِّصافُه بذلك الوجوب وكذلك وجوبِ الوجوبِ وهكذا حتَّى تتسلسل الوجوباتُ، وإلَّا لزم المحذورُ المذكورُ.

فإذا اعتَبَرَ العقلُ الإمكانَ ولاحظه من حيث إنَّه حالةٌ بينَ الماهيَّةِ ووجودِها.. فهو بهذا الاعتبار يعرِّفُ حالَ المَهِيَّةِ والوجودِ كأنَّه آلةٌ للعقل في تعرُّفِ حالَيهما ومرآةٌ لمشاهدتهما، فلا يكون الإمكانُ حينئذٍ ملحوظاً قصداً، فلا تسلسل.

وإذا اعتَبَرَه ولاحظه قصداً وبالذات من حيث إنَّه مفهومٌ من المفهومات يقدِرُ أنْ يحكُمَ عليه بشيءٍ من الأحكام، وحينئذٍ اعتَبَرَ[440] وجوبَ اتِّصافِ المَهِيَّةِ به، واعتبارُ هذا [ل/47و] الوجوب على وجهٍ يكون آلةً لملاحظة حال المَهِيَّةِ والإمكانِ لا يقتضي اعتبارَ وجوبٍ آخَرَ بينَ هذا الوجوب والمَهِيَّةِ، فلا يفضي إلى التسلسل.

واعتبارُ الوجوبِ أصالةً وملاحظتُه قصداً من حيث إنَّه مفهومٌ من المفهومات مع ملاحظة المَهِيَّةِ معه أيضاً يقتضي اعتبارَ وجوبٍ[441] آخَرَ بينَ هذا الوجوبِ والمَهِيَّةِ، فاعتبارُ الوجوبِ الآخَرِ يتوقَّفُ على ثلاثِ ملاحظاتٍ، فالعقلُ إنْ لاحظ هذه الملاحظاتِ الثلاثَ تحقَّقَ هناك وجوبٌ آخَرُ، ولا شيءَ من هذه الملاحظاتِ بضروريٍّ للعقل، فله ألَّا يلاحظَ فينقطعُ التسلسلُ.

وكذا لو لزم شيءٌ شيئاً.. لزم لزومُه أيضاً وكذا لزومُ لزومِهِ وهكذا حتَّى تتسلسل اللزوماتُ، وإلَّا لزم جوازُ الانفكاكِ بين اللازمِ والملزومِ.

فاللزومُ بينهما له اعتباراتٌ: [و/45و] أحدُهما من حيث إنَّه حالةٌ بين اللازمِ والملزومِ وآلةٌ لتعرُّفِ حالَيهما فحينئذٍ لا تسلسلَ، والثاني من حيث إنَّه مفهومٌ من المفهوماتِ، فإذا اعتَبَرَه العقلُ على هذا الوجه ولاحظه ولاحظ معه أحدَ المتلازمَين وتعقَّلَ بينهما نسبةً.. اعتَبَرَ لزوماً آخَرَ بينهما، فاعتبارُ اللزومِ الآخَرِ يتوقَّفُ على تلك الملاحظاتِ الثلاثِ التي لا شيءَ منها بضروريٍّ للعقل، فالعقلُ إنْ لاحظ هذه الملاحظاتِ الثلاثَ تحقَّقَ هناك لزومٌ آخَرُ فيتسلسل، وإلَّا انقطع الاعتبارُ والتسلسلُ.

وكذا الحالُ في سائر المفهوماتِ الاعتباريَّةِ التي يتكرَّرُ نوعُها كالحصول مثلاً.

---

[440] في هامش (ل): (لأنَّ اتِّصافَ الماهيَّةِ به واجبٌ في نفس الأمر؛ لأنَّه من لوازمِ الماهيَّةِ كما عرفْتَ. منه).

[441] (وجوبٍ): في (و): (وجوبِ وجوبٍ).

هذا][442] وإنْ أردْتُم به الوجودَ اللايزاليَّ.. قلنا: إنَّ جميعَ ما لا بدَّ منه حاصلٌ في الأزل؛ لأنَّ الفاعلَ مختارٌ وإرادتُهُ الأزليَّةُ تعلَّقَتْ في الأزل بالوجود فيما لا يزال، ولم يبقَ شيءٌ آخَرُ ممَّا لا بدَّ منه في هذا الوجود.

وقولُكم: "يلزمُ قِدَمُ الحادثِ" ممنوعٌ، وإنَّما يلزمُ ذلك لو كان الفاعلُ موجَباً لامتناع التخلُّفِ عن ذات الموجَب، وأمَّا لو كان مختاراً فيجوز التخلُّفُ عن ذاتِهِ وإرادتِهِ، وإنَّما يمتنع التخلُّفُ عن تعلُّقِ إرادتِهِ، وقد [ل/47ظ] تعلَّقَتْ إرادتُهُ في الأزل بوجوده فيما لا يزال، فلم يوجدْ إلَّا فيه، وكونُ التعلُّقِ أزليّاً لا ينافي كونَ المتعلَّقِ لايزاليّاً.

فإنْ قيل: إنَّ التعلُّقَ الأزليَّ بوجوده إمَّا أنْ يكونَ متمِّماً لعلَّةِ وجودِهِ أو لا. فإنْ كانَ متمِّماً.. يلزمُ وجودُهُ في الأزل لامتناع التخلُّفِ عنه، وإنْ لم يكنْ متمِّماً.. يلزمُ احتياجُ المعلولِ إلى أمرٍ آخَرَ سوى هذا التعلُّقِ، وهو خلافُ الفَرْضِ؛ لأنَّ المفروضَ أنَّ هذا التعلُّقَ كافٍ في وجود المعلول، ويلزمُ التسلسلُ المحالُ أيضاً بأنْ يقولَ: إنَّ التعلُّقَ الأزليَّ إمَّا أنْ يكونَ متمِّماً لعلَّةِ وجودِ ذلك الأمرِ أو لا، وعلى الأوَّل تلزم [ب/46ظ] أزليَّةُ ذلك الأمرِ الحادثِ، وعلى الثاني يلزم أنْ يحتاجَ ذلك الأمرُ إلى أمرٍ آخَرَ ويتسلسل.

قلنا: إنْ أردْتُم أنَّه متمِّمٌ لعلَّةِ وجودِهِ الأزليِّ.. نختارُ أنَّه ليس كذلك؛ لأنَّ المتمِّمَ لعلَّةِ وجودِهِ الأزليِّ هو التعلُّقُ الأزليُّ بالوجودِ الأزليِّ لا التعلُّقُ[443] [و/45ظ] الأزليُّ بالوجودِ اللايزاليِّ. وإنْ أردْتُم أنَّه متمِّمٌ لعلَّةِ وجودِهِ اللا يزاليِّ.. نختارُ أنَّه كذلك ونمنع لزومَ أزليَّتِهِ؛ فإنَّ الفاعلَ مختارٌ والمعلولَ لا يوجَدُ إلَّا بحسب تعلُّقِ إرادته، وقد تعلَّقَتْ إرادتُهُ بوجوده في وقتٍ معيَّنٍ، فلا يوجَدُ إلَّا فيه.

فإنْ قيل: إنَّ ذلك الوقتَ ممَّا يتوقَّفُ على حضوره حصولُ ذلك المعلولِ فيكونُ من جملة ما لا بدَّ منه في حصوله، فكيف[444] يكون ذلك التعلُّقُ متمِّماً لعلَّته؟!

قلنا: إنَّ الإرادةَ الأزليَّةَ كما تعلَّقَتْ في الأزل بوجود المعلول في ذلك الوقت كذلك تعلَّقَتْ معاً في الأزل بوجود ذلك الوقت الحادث، فلم يبقَ شيءٌ من جملة ما لا بدَّ منه لذلك المعلول.

---

[442] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

[443] في هامش (ب، ل، و): (فإنَّه مُتمِّمٌ لعلَّةِ الوجودِ اللايزاليِّ. منه).

[444] (فكيف): في (و): (كيف).

فإنْ قيل: إنَّ[445] تعلُّقَ الإرادة في الأزل بوجود ذلك الوقت كما كان من جملة ما لا بدَّ منه لذلك المعلول كذلك وجودُ ذلك الوقت نفسه [ل/48و] أيضاً من جملة ما لا بدَّ منه ولم يوجد في الأزل، فكيف يكون التعلُّقُ متمِّماً لعلَّته بدون ذلك الوقتِ نفسِهِ[446]؟!

قلنا: إنَّ وجودَ الوقتِ معتَبَرٌ في جانب المعلول لا في جانب العلَّة؛ لأنَّ المعلولَ هو الممكنُ المسبوقُ وجودُهُ بعدمه زماناً، فكان المعلولُ هو الممكنُ المقيَّدُ بكونه حادثاً في ذلك الوقت، فصار تعلُّقُ الإرادة في الأزل معتَبَراً في جانب العلَّة والوقتُ في جانب المعلول.

فإنْ قيل: إنَّ ذلكَ الوقتَ وإنْ كان معتَبَراً في جانب المعلول [ب/47و] إلَّا أنَّه ممَّا يتوقَّفُ عليه وجودُ المعلولِ، وحدوثُهُ يتوقَّفُ على حدوث وقتٍ آخَرَ، وهكذا إلى غير النهاية فيلزمُ التسلسلُ في الأوقات الحادثة.

قلنا: إنَّ حضورَ ذلك الوقتِ الحادثِ إنَّما يتوقَّفُ على وقتٍ آخَرَ قبلَهُ وهكذا إلى غير النهاية فيلزم التسلسلُ في الأوقاتِ الماضيةِ المتوَهَّمةِ التي لا وجودَ لها في الخارج أصلاً[447]، واستحالةُ مثلِ هذا التسلسلِ ممنوعٌ.

الثالثُ: إنَّ دليلَكم هذا لو تمَّ لزم ألَّا يوجدَ حادثٌ يوميٌّ أصلاً لجريانه فيه أيضاً بأنْ يقولَ: إنَّ جميعَ ما لا بدَّ منه للحادثِ اليوميِّ إمَّا أنْ يحصُلَ في الأزل أو لا. [و/46و] فعلى الأوَّل يلزمُ قِدَمُهُ، وعلى الثاني إمَّا ألَّا يتوقَّفَ حدوثُهُ على حدوثِ أمرٍ[448] فيلزم أنْ يوجَدَ المعلولُ بدون علَّتِهِ التامَّةِ أو يتوقَّفَ فيلزمُ التسلسلُ، وقد اعترفتم بوجود الحادثِ اليوميّ.

فإنْ قيل: لا نسلِّمُ جريانَ الدليل فيه؛ لأنَّ التسلسلَ اللازمَ فيه ليس بمحالٍ؛ لأنَّ الحادثَ اليوميَّ مستندٌ إلى استعداداتٍ متعاقبةٍ حاصلةٍ من حركاتٍ متعاقبةٍ سرمديَّةٍ، والتسلسلُ في الأمور المتعاقبة ليس بمحالٍ لعدم جريان برهان التطبيق فيه لعدم الاجتماع في الوجود، بخلاف التسلسلِ اللازمِ من حدوث العالَمِ بأسرِهِ فإنَّه تسلسلٌ في الأمورِ المترتِّبةِ المجتمعةِ في الوجود فيكونُ محالاً.

قلنا: [ل/48ظ] اشتراطُ الاجتماعِ في الوجود في جريان البرهان ممنوعٌ، بل يكفي مطلق الوجود، ولو سُلِّمَ ولكنَّه لا بدَّ –لعدمِ كلِّ واحدٍ من تلك الأمورِ المتعاقبةِ في الوجود– من علَّةٍ حادثةٍ؛ لأنَّه عدمٌ

[445] (إن): ليس في (و).

[446] (نفسه): ليس في (ل، و).

[447] (أصلاً): ليس في (ل، و).

[448] في (ل، و) زيادة: (آخَرَ).

بعدَ الوجود، فعلَّتُهُ إمَّا أمرٌ موجودٌ أو عدمُ أمرٍ موجودٍ أو مركَّبٌ من موجودٍ ومعدومٍ، وعلى التقاديرِ الثلاثِ يلزمُ التسلسلُ في الأمورِ [ب/47ظ] المرتَّبةِ[449] المجتمعةِ في الوجود:

أمَّا على الأوَّل فلأنَّا ننقل الكلامَ إلى علَّة ذلك الأمر الموجود، وهكذا[450] إلى غير النهاية.

وأمَّا على الثاني فلأنَّ عدمَ أمرٍ موجودٍ هو عدمُ جزءٍ من علَّةِ[451] وجودِهِ؛ لأنَّ ما لا يكون وجودُهُ علَّةً لوجودِ شيءٍ لا يكونُ عدمُهُ علَّةً لعدمه، فيلزمُ التسلسلُ إمَّا في حالِ وجودِهِ السابقِ في الموجوداتِ المترتِّبةِ المجتمعةِ، وإمَّا في[452] عدمِهِ اللاحقِ لأنَّ عدمَهُ: إمَّا أنْ يكونَ بسببِ حدوثِ مانعٍ موجودٍ، أو بسببِ عدمِ أمرٍ يستلزم حدوثَ مانعٍ موجودٍ كعدمِ عدمِ المانعِ المستلزِمِ لوجود المانع، أو بسبب عدمِ أمرٍ موجودٍ لا يستلزم أمراً موجوداً.

فعلى الأوَّلَين يلزم التسلسلُ في الموجوداتِ المترتِّبةِ المجتمعةِ الحادثةِ في حال عدمه، وعلى الثالث في حالِ وجودِ ذلك الموجودِ الحادثِ.

وأما على الثالث فلأنَّه لا بدَّ أنْ يكونَ واحدٌ من الأمورِ الموجودةِ أو المعدومةِ أو كلاهما معاً غيرَ [و/46ظ] متناهيةٍ على ما في الأوَّل والثاني.

فإن قيل: إنَّ تلك الأمورَ الموجودةَ يجوز أنْ تكونَ من قبيل المعدَّات أيضاً فلا يلزم التسلسلُ في الأمور المجتمعة في الوجود.

قلنا: فعلى هذا يلزم بناءً على ما قالوا: "إنَّ المعدَّاتِ لا تنتظم إلَّا بحركةٍ سرمديَّةٍ" –وإنْ كان هذا دعوى بلا دليلٍ– أنْ يكونَ لتلك المعدَّاتِ معدَّاتٌ أُخَرُ وهكذا فيلزم وجودُ سلاسلَ غيرَ متناهيةٍ، وكلُّ واحدٍ من آحاد تلك السلاسل غيرُ متناهيةٍ، وآحادُ كلٍّ من السلاسل وإنْ لم تجتمعْ في الوجود إلَّا أنَّه لا يخلو [ل/49و] كلٌّ منها عن وجود فردٍ من أفرادها حينَ وجودِ معلولِ تلك السلاسل، فيلزم التسلسلُ في الأمورِ المترتِّبةِ ترتُّباً ذاتيّاً المجتمعةِ في الوجودِ بسببِ فردٍ من أفراد كلِّ سلسلةٍ، ويلزم منه أيضاً ثبوتُ أجسامٍ غيرِ متناهيةٍ متحركاتٍ بالحركاتِ السرمديَّةِ.

هذا ولقائلٍ أنْ يقولَ: لِمَ لا يجوزُ أنْ تكونَ علَّةُ ذلك العدمِ الحادثِ ذاتُ ذلك المعدومِ؟

يعني: يجوزُ أنْ تكونَ علَّةُ عدمِ الحركةِ اليوميَّةِ مثلاً بعدَ وجودها ذاتُ تلك الحركةِ، فلا يحتاجُ ذلك العدمُ إلى علَّةٍ حادثةٍ حتَّى يلزمَ التسلسلُ المحالُ.

---

[449] (المرتَّبة): في (ل، و): (المترتِّبة).

[450] (وهكذا): في (و): (وكذا).

[451] (علَّة): ليس في (ل).

[452] في (ل، و) زيادة: (حال).

فإنْ قيل: لو جاز ذلك.. لزم أنْ تكونَ الحركةُ ممتنعاً لذاته؛ لأنَّ ما يقتضي ذاتُهُ عدمَهُ ممتنعٌ لذاته، ولزم أيضاً اجتماعُ النقيضَين؛ لأنَّ مقتضى الذات لا يتخلَّفُ عن الذات، فلو اقتضى ذاتُ الحركةِ عدمَها بعدَ وجودها.. لزم عدمَها وقتَ وجودها.

قلنا: كلٌّ من الملازمتَين ممنوعٌ، أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ الممتنعَ لذاته ما يقتضي ذاتُهُ عدمَهُ مطلقاً لا عدمَهُ الخاصَّ -أعني: العدمَ بعدَ الوجود-، وأمَّا الثاني فلأنَّ اجتماعَ النقيضَين إنَّما يلزم لو اقتضى ذاتُهُ عدمَهُ مطلقاً، وأمَّا لو اقتضى عدمَهُ بعدَ الوجود فلا، كما نحن فيه.

ثمَّ نقولُ: إنَّا لا نسلِّمُ أنَّ التسلسلَ اللازمَ من حدوث العالَمِ بأسرِهِ هو التسلسلُ في الأمورِ المترتِّبةِ المجتمعةِ في الوجود، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ حدوثُ العالَمِ مشروطاً باستعداداتٍ متعاقبةٍ غيرِ متناهيةٍ [و/47و] كما في الحوادث اليوميَّةِ بعينها؟ فلا يكونُ التسلسلُ اللازمُ منها محالاً أيضاً؛ لعدم الاجتماعِ في الوجود، وحينئذٍ لا يلزم إلَّا قِدَمُ جنسِ [ب/48و] هذه المعدَّاتِ لا قِدَمُ شخصِ العالَمِ على ما ادَّعيتُم.

لا يقال: إنَّ الاستعداداتِ المتعاقبةَ الغيرَ المتناهيةِ لا تنتظم في الوجود إلَّا بحركةٍ سرمديَّةٍ متعاقبةٍ وبمادَّةٍ قديمةٍ تتواردُ عليها الاستعداداتُ، وكلا الأمرَين لا يُتصوَّران على تقدير [ل/49ظ] حدوث العالَمِ بأسرِهِ؛ إذ لا يُتصوَّرُ في خارجِ جملةِ العالَمِ مادةٌ حتَّى تتواردَ عليها الاستعداداتُ المتعاقبةُ من الأزل إلى أنْ كَمَلَ الاستعدادُ الأخيرُ، ولا جسمٌ قديمٌ متحركٌ تعرضها تلك الحركةُ السرمديَّةُ التي تستفيدُ المادَّةُ عنها الاستعدادَ؛ لأنَّا نقولُ: إنَّ دعوى توقُّفِ المعدَّاتِ على كلٍّ من المادَّةِ والجسمِ المتحرِّكِ دعوى بلا دليلٍ، إذ لم يأتوا بما يُعوَّلُ عليه.

فإنْ قيل: إنَّه لا بدَّ لتقدُّمِ المعدَّاتِ بعضِها على بعضٍ من زمانٍ؛ لأنَّ المعدَّاتِ لها تقدُّمٌ سوى التقدُّمِ بالطبع على معلولاتها، وليس ذلك إلَّا تقدُّماً زمانيّاً، والزمانُ عبارةٌ عن مقدار حركة الفَلَكِ الأعظمِ، فيلزم أنْ يكونَ كلٌّ منها قديماً.

قلنا: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ تعاقبُ المعدَّاتِ بذواتها لا بالزمان كتعاقُبِ أجزاءِ الزمانِ بعضِها مع بعضٍ حتَّى لا يحتاجُ إلى جسمٍ متحرِّكٍ، وتكونُ تلك المعدَّاتُ المتعاقبةُ باعتبار جنسها قديمةً مستندةً إلى القديم وباعتبار حدوثها ذاتاً واسطةً في حدوث العالَمِ فلا يلزم قِدَمُ الأشخاصِ.

الرابعُ: إنَّ دليلَكُم ليس يُصحِّحُ[453] بجميع مقدِّماتِهِ؛ لأنَّ صحَّتَه تتوقَّفُ على أمرٍ لو تحقَّقَ ذلك الأمرُ يلزم عدمُ ثبوت مدَّعاكم، وذلك لأنَّ دليلَكُم لا يتمُّ إلَّا على تقدير ثبوت استعداداتٍ غيرِ متناهيةٍ متعاقبةٍ على مادَّةٍ قديمةٍ حاصلةٍ من حركاتٍ غيرِ متناهيةٍ متعاقبةٍ [و/47ظ] كما سبق في الوجه الثالث، ولو ثبت

---

[453] (يصحح): في (ل): (بصحيح).

هذه الاستعداداتُ الغيرُ المتناهيةِ المتعاقبةُ[454].. لزم ألَّا يوجد قديمٌ أصلاً وهو مدَّعاكم؛ لأنَّ القديمَ يقتضي السبقَ[455] على جميع الحوادث، ومقارنة الاستعداداتِ الغيرِ المتناهيةِ الحادثةِ للقديم على الدوام ينافي سبقَ القديمِ على الحادث.

والجوابُ عنه: لا نسلِّمُ أنَّ مقتضى القديمِ هو السبقُ على جميع أفراد [ل/50و] الحوادثِ الغيرِ المتناهيةِ في زمانٍ واحدٍ، بل مقتضاه أنَّ الحوادثَ إنْ كانت غيرَ متناهيةٍ كالاستعداداتِ المذكورةِ هو السبقُ على الفرد المنتشر منها في وقتٍ ما، وإنْ كانت متناهيةً هو السبقُ على جميعها في زمانٍ واحدٍ، فلا يلزم السبقُ على جميع الاستعداداتِ في وقتٍ واحدٍ، فدوامُ مقارنتها للقديم لا ينافي سبقَهُ على الحوادث.

[وفيه نظرٌ أنَّ السبقَ على جميع الحوادث من لوازم ماهيَّةِ القديمِ، فلا يختلفُ باختلاف الغير كما لا يتخلَّفُ][456].

الخامسُ: إنَّ دليلَكُم إنَّما يتمُّ على تقدير جواز التسلسل في الحوادثِ المتعاقبةِ، لكنَّه باطلٌ ببرهانِ التضايفِ والتطبيقِ:

أمَّا التضايفُ فلأنَّ حاصلَهُ أنَّه لو ذهبَ سلسلةُ المتضايفِين إلى غير النهاية.. لزم أنْ يكونَ عددُ أحدِ المتضايفَين أكثرَ من عددِ الآخَرِ وهو محالٌ؛ لأنَّ المتضايفَين متكافئان في الوجود ضرورةً، ففيما نحن فيه لو كان التسلسلُ من جانبِ المبدأ إلى جانبِ الآخَرِ وأخذنا سلسلةً من مسبوقٍ معيَّنٍ كالمعلول الأخير.. فهذا المعلولُ له مسبوقيَّةٌ بلا سابقيَّةٍ، وكلُّ واحدٍ من آحاد السلسلة له سابقيَّةٌ ومسبوقيَّةٌ، فيتكافأ عدد السابقيَّاتِ والمسبوقيَّاتِ فيما فوقَ المعلولِ الأخيرِ، ويبقى في المعلول الأخير مسبوقيَّةٌ بلا سابقيَّةٍ، فيزيدُ عددُ المسبوقيَّاتِ على عدد السابقيَّاتِ بواحدٍ وهو محال.

وأمَّا التطبيقُ فلأنَّ التطبيقَ في الوهم كافٍ فلا يقتضي الاجتماعَ في الوجود الخارجيِّ، بل العقلُ بمعونة الوهم إذا أخذ جملةً من الحوادثِ المترتِّبةِ إلى غيرِ النهايةِ وجملةً أخرى غيرَ متناهيةٍ من الحادثِ الذي قَبْلَ مبدأ الجملة الأولى أو بعدَها وتوهَّم [و/48و] انطباقَ مبدأ الجملة الأولى على مبدأ الثانية.. ينطبقُ سائرُ آحادِ الأولى على سائرِ آحادِ الثانيةِ.

ونسوق البرهان [ل/50ظ] إلى آخره:

فإنْ كان تجويزُهم التسلسلَ في الأمورِ المتعاقبةِ لعدم جريان برهان التطبيق.. فقد ظهر فسادُهُ.

---

[454] (الغير المتناهية المتعاقبة): مشطوب عليها في (ل).

[455] (السبق): ليس في (و).

[456] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

وإنْ كان ذلك أنَّ السلسلةَ الغيرَ المتناهيةِ غيرُ موجودةٍ في الحوادثِ المتعاقبةِ.. فبرهانُ التطبيقِ وإنْ كان جارياً لكنَّ المدَّعى غيرُ متخلِّفٍ لأنَّ غيرَ المتناهي غيرُ موجودٍ هناك، وليس المدَّعى إلَّا امتناعَ السلسلةِ الموجودةِ الغيرِ المتناهيةِ وهذا محقَّقٌ؛ لأنَّه لَمَّا لم يجتمعِ الآحادُ فيما نحن فيه لا يكونُ السلسلةُ الغيرُ المتناهيةِ موجودةً في الخارج فلم يتخلَّفِ المدَّعى عن البرهان.

قلنا: يَرِدُ عليه أنَّ مقتضى البرهانِ عدمُ جواز وجودها مطلقاً لا مجتمعةً ولا متعاقبةً، والسلسلةُ الغيرُ المتناهيةِ فيما نحن فيه موجودةٌ متعاقبةٌ، والوجودُ على سبيل التعاقب نحوٌ من الوجود الخارجيّ، فتكون السلسلةُ المتعاقبةُ موجودةً في الخارج، فلا معنى لتجويزها مع تسليمِ جريانِ البرهانِ.

وإنْ كان ذلك لعدم جريان المحذورِ اللازمِ من التطبيق وهو تناهي السلسلةِ على تقدير عدمِ تناهيها أو مساواةُ الجزءِ للكلِّ وهذا باطلٌ أيضاً؛ لجريان المحذورَين في المجتمعة والمتعاقبة بلا تفرقةٍ.

فظهر أنَّ دليلَهم على قِدَمِ العالَمِ باطلٌ؛ لتوقُّفِ صحَّتِهِ على ثبوت الأمورِ الغيرِ المتناهيةِ[457] المتعاقبةِ، ولم يثبُتْ ذلك كما ترى.

فإنْ قلتَ: فعلى ما ذكرتم من بطلان غيرِ المتناهي مطلقاً يلزمُ كونُ معلوماتِ الله متناهيةً أيضاً مع أنها غيرُ متناهيةٍ فينتقض البرهانُ.

فالجوابُ: إنَّ معلوماتِ الله تعالى بالنسبة إلى علمه تعالى أمرٌ واحدٌ لا تعدُّدَ فيها؛ لأنَّ علمَهُ تعالى بسيطٌ إجماليٌّ فلا يُتصوَّرُ التعدُّدُ في معلوماتِهِ، وبالنسبة إلى ذواتِها ووجودِها الخارجيّ متناهيةٌ؛ لأنَّ ما وُجِدَ في الخارج من معلوماتِهِ متناهيةٌ وإنْ لم يقفْ في حدٍّ، وعلى التقديرَين لا يجري برهانُ التطبيق في معلوماتِ الله تعالى، فلا ينتقضُ بها البرهانُ. [ل/51و]

وأُجيبَ عن الوجه الثاني من استدلالهم[458] بأنَّهم:

إنْ أرادوا [و/48ظ] بالإمكان في قولهم: "إمكانُ وجودِهِ سابقٌ على وجوده" الإمكانَ الذاتيَّ.. سلَّمْنا أنَّه لو لم يكنْ مسبوقاً بهذا الإمكان لم يكنْ قبلَ وجوده ممكناً بالإمكان الذاتيّ:

لكنْ لا نسلِّمُ أنَّه لو لم يكنْ ممكناً بهذا الإمكان.. يكونُ ممتنعاً حتَّى يلزمَ الانقلابُ [ب/48ظ] من الامتناع إلى الإمكان، وإنَّما يكون ممتنعاً أنْ لو كان المحلُّ ثابتاً في الجملة ولم يتَّصفْ ذلك المحلُّ بالإمكان فحينئذٍ يلزمُ أنْ يتَّصفَ بالامتناع ضرورةَ بطلانِ اتِّصافِهِ بالوجوب، وأمَّا إذا لم يكنْ ثابتاً في الجملة.. فلا

---

[457] في (ل، و) زيادة: (الموجودة).

[458] هذا جواب على الوجه الثاني من وجوه استدلال الحكماء على قِدَمِ العالَمِ الوارد قبل بضع صفحاتٍ من هذا الكتاب، وهو قولهم: "إنَّ كلَّ حادثٍ زمانيٍّ لا بدَّ له أنْ يكونَ مسبوقاً بمادَّةٍ ومُدَّةٍ قديمتَين".

يلزمُ من عدم اتِّصافِهِ بالإمكان اتِّصافُهُ بالامتناع حتَّى يلزمَ الانقلابُ المذكورُ؛ لأنَّ ثبوتَ الوصفِ للموصوف فرعُ ثبوتِ الموصوفِ في نفسه، ولو كان الوصفُ عدميّاً فإذا لم يكنِ الموصوفُ ثابتاً بوجهٍ يصحُّ سلبُ كلٍّ من الإمكانِ والامتناعِ والوجوبِ عنه؛ [لأنَّ ارتفاعَ النقائضِ إنَّما يمتنعُ عن المحلِّ الموجودِ][459].

ولو سُلِّمَ أنَّه لو لم يكن ممكناً قبلَ وجوده بهذا الإمكان.. يكونُ ممتنعاً ويلزمُ الانقلابُ فيكونُ ممكناً، لكنَّ هذا الإمكانَ أمرٌ اعتباريٌّ لا يستدعي محلّاً موجوداً يقوم به؛ إذ لو كان الإمكانُ ثبوتيّاً.. لزم سبقُ كلِّ ممكنٍ على إمكانه بالوجود ضرورةَ تقدُّمِ الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذاتِ، لكنَّ وجودَ الممكنِ متأخرٌ عن إمكانِهِ بمراتب؛ لأنَّه يُقالُ: "أمكنَ فاحتاجَ إلى المؤثِّرِ فأُوجِدَ فوُجِدَ"، فكيف يستدلُّون بثبوت هذا الإمكانِ قبلَ وجودِهِ على وجودِ محلٍّ موجودٍ يسمُّونَهُ المادَّةَ؟!

وإنْ أرادوا به الإمكانَ الاستعداديَّ سلَّمْنا أنَّ هذا الإمكانَ أمرٌ وجوديٌّ يستدعي محلّاً موجوداً يقوم به، لكنْ لا نسلِّمُ لزومَ الانقلابِ على تقدير عدم هذا الإمكانِ قبلَ وجودِهِ، كيف؟! وإنَّه يجوز أنْ يكونَ [ل/51ظ] الشيءُ ممكناً بالذات قَبْلَ وجودِهِ ولا يكون ممكناً بالإمكانِ الاستعداديِّ وهو الإمكانُ الحاصلُ للممكن عندَ وجودِ الشرائطِ وارتفاعِ الموانعِ.

وهذا الإمكانُ غيرُ الإمكانِ الذاتيّ:

لأنَّه قابلٌ للشِّدَّةِ والضَّعْفِ، فإنَّ استعدادَ النطفةِ للإنسانيَّةِ أضعفُ من استعدادِ العلقةِ لها وهو أضعفُ من استعدادِ المضغةِ لها، [و/49و] بخلاف الإمكانِ الذاتيّ فإنَّه لا يقبلُ الشِّدَّةَ والضَّعْفَ.

ولأنَّه غيرُ لازمٍ لماهيَّةِ الممكنِ، بل قد يوجَدُ بعدَ العدم بحدوثِ بعضِ الأسبابِ والشرائطِ وارتفاعِ الموانعِ، وقد يُعدَمُ بعدَ الوجود بحصولِ الشيءِ بالفعلِ أو بانتفاءِ الأسبابِ وعُروضِ المانعِ، بخلاف الإمكانِ الذاتيِّ فإنَّه لازمٌ لماهيَّةِ الممكنِ.

ولأنَّه قائمٌ بمحلِّ الممكن لا بالممكن، فإنَّ الإمكانَ الاستعداديَّ للإنسانيَّةِ قائمٌ بمادَّةِ النطفةِ لا بالإنسانيَّةِ، وإمكانُ الكتابةِ قائمٌ بمادَّةِ الجنينِ لا بالكتابةِ، بخلاف الإمكانِ الذاتيِّ، فإنَّه يقومُ بمَهِيَّةِ الممكنِ لا بمحلِّهِ[460].

ولأنَّه أمرٌ محقَّقٌ، والذاتيُّ اعتباريٌّ.

ولأنَّه لا يجامِعُ وجودَ الممكن بالفعل؛ لأنَّ الممكنَ إذا وُجِدَ في الخارج.. زالَ الإمكانُ الاستعداديُّ لأنَّه عبارةٌ عن الوجود بالقوَّةِ، فلا يجامِعُ الوجودَ بالفعل، بخلاف الإمكانِ الذاتيِّ فإنَّه يجامِعُ الوجودَ بالفعل

---

459 ما بين معقوفين: ليس في (ب).

460 (فإنَّه يقومُ بمَهِيَّةِ الممكنِ لا بمحلِّهِ): ليس في (ل، و).

والوجوبَ بالغير أيضاً، فإنَّ كلَّ موجودٍ فهو[461] محفوفٌ بالوجوبَين سابقٍ ولاحقٍ كلاهما بالغير؛ لأنَّ كلَّ موجودٍ إذا أُخِذَ مع وجوده.. فهو واجبٌ بالغير، ويسمَّى هذا وجوباً لاحقاً، وإذا أُخِذَ مع وجودِ علَّتِهِ.. يكون واجباً بالغير أيضاً، ويسمَّى هذا وجوباً سابقاً.

والجوابُ عن قولهم[462]: "إنَّ الزمانَ لا يجوزُ أنْ يكونَ حادثاً وإلَّا لزم المحالُ" أنَّ تقدُّمَ عدمِهِ على وجودِهِ تقدُّمٌ ذاتيٌّ لا زمانيٌّ حتَّى يلزمَ المحالُ الذي ادَّعيتُمْ، على أنَّ الزمانَ أمرٌ[463] وهميٌّ تُقدَّرُ به المتجدِّداتُ، وباعتباره يكون وجودُ الحادثِ مسبوقاً بعدمه وليس أمراً موجوداً حتَّى يلزمَ من عدمِ حدوثِهِ [ل/52و] قِدَمُهُ فيلزمُ منه قِدَمُ العالَمِ بالمعنى الذي ادَّعيتُمْ.

(لأنَّه) أي: العالَمُ

(إمَّا جوهرٌ أو عَرَضٌ) لأنَّه إمَّا متحيِّزٌ بالذات أو حالٌّ في المتحيِّزِ بالذات، الأوَّلُ جوهرٌ والثاني عَرَضٌ.

ومعنى المتحيِّزِ بالذات أنْ يكونَ [ب/49و] مشاراً إليه بالذات إشارةً حسيَّةً بأنَّه هناك أو هنا، بخلاف العَرَضِ فإنَّه يقبلُ الإشارةَ الحسيَّةَ بالتَبَعِ لا بالذاتِ، وبخلاف المجرَّداتِ –على تقدير وجودها– فإنَّها تقبلُ الإشارةَ العقليَّةَ لا الحسيَّةَ.

ومعنى الحالِّ في المتحيِّزِ بالذات أنْ يختصَّ به بحيث تكونُ الإشارةُ [و/49ظ] إلى أحدهما عينَ الإشارةِ إلى الآخَرِ كاللون مع المتلوِّنِ، بخلاف الماء مع الكُوْزِ، وهو المرادُ بقولهم: "معنى الحلولِ في الغير هو الاختصاصُ الناعِتُ"، هذا على رأي المتكلِّمين.

وقال الحكماءُ: الممكنُ إمَّا أنْ يوجَدَ في موضوعٍ –أي: محلٍّ– يقوم به وهو العَرَضُ أو لا يوجَدَ في موضوعٍ كذلك وهو الجوهرُ، وهو:

إنْ كان حالّاً في محلٍّ.. فصورةٌ.

وإنْ كان محلّاً لها.. فهيولى.

أو مركَّبٌ منهما.. فجسمٌ.

---

[461] (فهو): ليس في (ل، و).

[462] هذا أيضاً جواب على الوجه الثاني من وجوه استدلال الحكماء على قِدَمِ العالَمِ الوارد قبل بضع صفحاتٍ من هذا الكتاب، وهو قولهم: "إنَّ كلَّ حادثٍ زمانيٍّ لا بدَّ له أنْ يكونَ مسبوقاً بمادَّةٍ ومُدَّةٍ قديمتَين".

[463] في (ل، و) زيادة: (اعتباريٌّ).

أو ليس بحالٍّ ولا محلٍّ ولا مركَّبٍ منهما بل مجرَّدٌ يتعلَّقُ بالبدن تعلُّقَ التدبيرِ والتصرُّفِ.. فنفسٌ ناطقةٌ. أو تعلُّقَ التأثُّرِ.. فعقلٌ.

والحالُّ عندهم أعمُّ من الصورةِ الجوهريَّةِ والعَرَضِ، والمحلُّ أعمُّ من المادَّةِ والموضوعِ، بخلاف المتكلِّمين فإنَّ الحالَّ عندهم هو العَرَضُ والمحلَّ هو الموضوعُ.

فإنْ قيل: فعلى هذا ينتقض التقسيمُ المذكورُ على رأي المتكلِّمين بالمجرَّداتِ؛ لأنَّها ليست بمتحيِّزٍ بالذات ولا حالّاً[464] فيه.

قلنا: وجودُها غيرُ متحقِّقٍ عندهم، ومادَّةُ النقض لا بدَّ وأنْ تكون محقَّقةً في أمثال هذه المواضعِ[465]، بل نجزمُ بامتناع وجودها؛ لأنَّها لو وُجِدَتْ.. لشاركها الباري تعالى في عدم كونه متحيِّزاً ولا حالّاً فيه، فلا بدَّ من أنْ يمتازَ الباري تعالى عنها بأمرٍ آخَرَ، فيلزم تركُّبُه تعالى من المشتَرَكِ والمميِّزِ وإنَّه محالٌ، وأيضاً إنَّ هذا الوصفَ من أخصِّ أوصاف الباري تعالى [ل/52ظ] فلو شاركه فيه غيرُه.. لشاركه أيضاً في الحقيقة، فيلزم حينئذٍ إمَّا قِدَمُ الحادث أو حدوثُ القديم [ب/49ظ] وهو باطلٌ، والتعويلُ على القولِ بعدم تحقُّقها لا الجزمِ بامتناعها؛ لأنَّ ما ذُكِرَ في الامتناع لا يخلو عن كَدَرٍ.

(والجوهرُ إمَّا جسمٌ أو جزءٌ لا يتجزَّأُ) لأنَّه إمَّا أنْ يقبلَ القسمةَ في جهةٍ أو أكثرَ فهو جسمٌ أو لا يقبلَها أصلاً فهو جزءٌ لا يتجزَّأُ، فالجوهرُ عندهم منحصِرٌ في هذين القسمَين، بخلافه عند الحكماء فإنَّه خمسةُ أقسامٍ عندهم على ما تقدَّمَ.

وذكروا في إثباتِ الجزءِ الذي لا يتجزَّأُ وجوهاً:

أقواها أنَّا نفرِضُ كرةً حقيقيَّةً تَماسُّ سطحاً حقيقيّاً فما به المماسَّةُ بينهما لا ينقسم، وإلَّا فإمَّا أنْ [و/50و] ينقسمَ في جهةٍ واحدةٍ فهو خطٌّ أو في جهتَين فهو سطحٌ، وعلى التقديرَين لا تكونُ الكرةُ المفروضةُ كرةً حقيقيَّةً، ثمَّ نفرِضُ تدحرجَها على السطح المستوي بحيثُ تَماسُّه بجميع أجزائها فيكونُ جميعُ الأجزاءِ من ظاهر الكرة ومن ذلك السطحِ غيرَ منقسمٍ، وكذا الحالُ في الأجزاء التي في أعماقها وهو المطلوبُ.

---

[464] (حالّاً): في (و): (حالٍّ).

[465] (في أمثال هذه المواضع): ليس في (ل، و).

وقد يُستدَلُّ عليه بأنَّه لولا انتهاءِ الأجسامِ إلى أجزاءٍ لا تتجزَّأُ.. لكان الانقسامُ في السماءِ والخردلةِ ذاهباً إلى غير النهاية، فتكونُ أجزاؤهما الممكنةُ سواءً وهو بَيِّنُ البطلان.

والكلُّ لا يخلو عن ضعفٍ ولهذا توقَّفَ الإمامُ في هذه المسألة[466].

(والجسمُ إمَّا مركَّبٌ) أي: من أجزاءٍ مختلفةِ الحقائقِ، كالحيوان المركَّبِ من العناصر الأربعة ومن اللحم والعظم.

(أو بسيطٌ) أي: غير مركَّبٍ من أجزاءٍ مختلفةِ الحقائقِ، كالماء والنار والتراب، وذلك لأنَّ كلَّ جسمٍ لا يكون إلَّا مركَّباً، فإنْ كانتْ أجزاؤه مختلفةَ الحقيقةِ فهو مركَّبٌ وإلَّا فهو بسيطٌ.

وليس المرادُ بالبسيط ما لا جزءَ له أصلاً، وهذا بناءً على أنَّ الجواهرَ الأفرادَ متجانسةٌ [ل/53و] متماثلةٌ في الحقيقة وأنَّ الأجسامَ المركَّبةَ من تلك الأجزاء إنَّما تتمايزُ بعضُها عن بعضٍ بجعلِ الأعراضِ – أي: الهيئةِ الاجتماعيَّةِ– داخلةً في حقيقة الجسم، فيكونُ كلُّ جسمٍ حينئذٍ مركَّباً من الجواهرِ الأفرادِ [ب/50و] ومن الهيئةِ الاجتماعيَّةِ العارضةِ لتلك الأفرادِ على ما ذهب إليه جمهورُ الأشاعرةِ وأكثرُ المعتزلةِ والماتريديَّةِ؛ لأنَّ الأجسامَ لو تركَّبَتْ من الجواهرِ المتجانسةِ وحدِها.. لكانتِ الأجسامُ متماثلةً في الحقيقة ممتازةً بعضُها عن بعضٍ بمجرَّدِ العوارضِ الخارجيَّةِ وإنَّه باطلٌ.

وأمَّا بناءً على القول بأنَّ الجواهرَ الأفرادَ متخالفةُ الحقيقةِ لا متجانسةٌ فلا يصحُّ مقابلةُ البسيطِ بالمركَّبِ إلَّا أنْ يرادَ بالبسيط مجرَّدُ ما يتركَّبُ من الجواهرِ الأفرادِ وإنِ اختلفَتْ حقائقُها.

فإنْ قيل: فعلى القول الأوَّل إنَّ الهيئةَ الاجتماعيَّةَ مخالفةٌ[467] لسائر الجواهرِ الأفرادِ في الحقيقة، فكان جميعُ الأجسامِ مركَّباً من أجزاءٍ [و/50ظ] مختلفةِ الحقيقةِ فلم يوجَدْ جسمٌ بسيطٌ.

قلنا: المرادُ بالأجزاءِ في تعريف البسيطِ هي الجواهرُ الأفرادُ فقط؛ لأنَّ الهيئةَ لَمَّا لم يكنْ لها وجودٌ بدون الأجزاء.. لم تَعُدْ جزءاً مستقلّاً، بل إنَّما اعتبروها جزءاً للجسم لحصول تمايز الأجسامِ بعضِها عن بعضٍ في الحقيقة.

فإنْ قيل: فعلى هذا يلزم تركُّبُ الجسمِ من الجوهرِ والعَرَضِ.

---

[466] في هامش (ب): (كما بَيَّنَ في المقصدِ الرابعِ من الموقفِ الرابعِ من «المواقفِ»، فارجِعْ إليه. منه).

[467] (مخالفة): في (ل، و): (متخالفة).

قلنا: نعم، ولا استحالةَ فيه، وإنَّما المحالُ تركُّبُ الجوهرِ من عَرَضٍ قائمٍ به ومن جوهرٍ آخَرَ، فإنَّ العَرَضَ القائمَ به متأخِّرٌ عنه، فلا يكونُ جزءاً منه، وأمَّا تركُّبُهُ من جوهرٍ وعَرَضٍ قائمٍ بهذا الجوهر فجائزٌ؛ لأنَّ اللازمَ منه تأخُّرُ أحدِ الجزئَين عن الجزء الآخَرِ لا عن الكلِّ، ولا استحالةَ في ذلك.

نعم، يستحيلُ أنْ يكونَ العَرَضُ جزءاً محمولاً للجوهر[468]، والكلامُ في الأجزاء الخارجيَّة لا في الأجزاء الذهنيَّةِ المحمولةِ.

واعلم أنَّهم اختلفوا في أقلِّ ما يتركَّبُ منه الجسمُ:

فقال جمهورُ الأشاعرةِ وعليه مشايخُ الماتريديَّةِ: إنَّه جوهران من الجواهرِ الأفرادِ[469]، [ل/53ظ] ولهذا عرَّفوا الجسمَ بما يقبلُ القسمةَ ولو من جهةٍ واحدةٍ[470].

وقال النَّظَّامُ [ب/50ظ] من المعتزلةِ: لا يتألَّفُ الجسمُ إلَّا من أجزاءٍ غيرِ متناهيةٍ[471].

وقال الجُبَّائيُّ منهم: من أجزاءٍ ثمانيةٍ، ولهذا عرَّفوه بأنَّه الطويلُ العريضُ العميقُ[472].

وقال الحكماءُ: إنَّه ينقسمُ إلى طبيعيٍّ وتعليميٍّ، والطبيعيُّ جوهرٌ يمكن أنْ تُفرَضَ فيه أبعادٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قائمةٍ، والتعليميُّ كَمٌّ قابلٌ للأبعادِ الثلاثةِ المتقاطعةِ على زوايا قائمةٍ[473].

(والعَرَضُ إمَّا أنْ يختصَّ بالحيِّ) وهي الحياةُ وما يتبعُها من العلومِ والإدراكاتِ والقدرةِ والإرادةِ والكراهَةِ وغيرِها.

(أو لا) يختصُّ به كالحركةِ والسكونِ والاجتماعِ والافتراقِ والأصواتِ والطعومِ.

والحكماءُ حصروا الأعراضَ في المقولاتِ التسعِ المشهورةِ، ولم يأتُوا في الحصر بما يُعوَّلُ عليه.

(والكلُّ) من الجوهرِ والعَرَضِ

---

468 في (ل، و) زيادة: (لعدم الاتحاد).

469 انظر: عيون المسائل في الأصول (ص299).

470 انظر: المواقف في علم الكلام (321/2).

471 انظر: المواقف في علم الكلام (314/2).

472 انظر: المواقف في علم الكلام (314/2).

473 انظر: المواقف في علم الكلام (312/2).

(حادثٌ) بقدرة الله تعالى، أمَّا الأعراضُ فلأنَّها غيرُ باقيةٍ على ما ذهب إليه الأشاعرةُ، وما لا يبقى لا يكونُ قديماً؛ لأنَّ القِدَمَ ينافي العدمَ، ولأنَّ حدوثَ [و/51و] بعضِها معلومٌ بالمشاهدةِ كالحركةِ بعدَ السكون والضوءِ بعدَ الظلمة، وبعضِها بالدليلِ وطريانِ العدمِ كما في أضدادهما، فإنَّ السكونَ بعدَ الحركةِ والظلمةَ بعد الضوءِ عدمان لهما، وقد ثبت أنَّ العدمَ ينافي القِدَمَ، وهذا الوجهُ مسلكٌ خاصٌّ لِمَا شاهدناه من الأعراض، كما أنَّ الأوَّلَ مسلكٌ خاصٌّ للأشعريّ وأصحابِهِ.

خلافاً للمجوّزين ببقاء الأعراض من الماتريديَّة وغيرِهم[474]، فلهم أنْ يستدلُّوا:

بأنَّ ماهيَّةَ العَرَضِ تقتضي المسبوقيَّةَ بالغير، وماهيَّةَ الأزليَّةِ تقتضي عدمَ المسبوقيَّةِ بالغير، وبينهما تنافٍ بالذات، فلا يكونُ العَرَضُ أزليّاً، فيكونُ حادثاً لعدم الواسطة بينهما.

وبأنَّ كلَّ حركةٍ من الحركاتِ الجزئيَّةِ مسبوقةٌ بعدمٍ أزليّ، فتجتمعُ عَدَماتُ جميع الحركاتِ [ب/51و] الجزئيَّةِ في الأزل، فلا يوجدُ في الأزل حركةٌ أصلاً لامتناع اجتماع النقيضَين.

ولا يخفى ضَعْفُ [ل/54و] هذا الوجهِ؛ لأنَّ الأزلَ ليس وقتاً محدوداً وزماناً مخصوصاً اجتمع فيه عدمُ الحركاتِ كلِّها حتَّى إنْ وُجِدَ فيه شيءٌ منها.. يجامعُ عدمَهُ، فيلزمُ اجتماعُ النقيضَين، بل معنى كونها أزليَّةً أنَّ تلك العَدَماتِ لا بدايةَ لها ولا ترتُّبَ بينها بخلاف وجوداتها فإنَّ لها بدايةً وترتُّباً، فليس يُفرَضُ شيءٌ من أجزاء الأزل إلَّا وينقطعُ فيه شيءٌ من تلك العَدَماتِ التي لا بدايةَ لها بوجودٍ من تلك الوجوداتِ، وليس لأجزاء الأزل انقطاعٌ في جانب الماضي، فإذا وُجِدَ في جزءٍ منها حركةٌ وانقطع فيه عدمُها.. لم يكنْ هناك محذورٌ، إلَّا أنَّ الوهمَ قاصرٌ عن إدراك الأزل، فيحسَبُ أنَّه وقتٌ[475] معيَّنٌ اجتمع وجودُ الحركة مع عدمها وليس كذلك.

وأمَّا الأجسامُ والجواهرُ فلأنَّها لا تخلو عن الحوادث، وكلُّ ما لا يخلو عن الحوادث حادثٌ.

أمَّا الكبرى فلأنَّ قِدَمَ ما لا يخلو عن الحوادث يستلزمُ قِدَمَ الحادثِ أو الخلوَّ عن تلك الحوادث، وكلاهما باطلٌ، وفيه كلامٌ سيأتي بيانه.

وأمَّا الصغرى فلأنَّها لا تخلو عن العوارض من الحركةِ والسكونِ وغيرِهما؛ لأنَّها لا تخلو عن الكون [و/51ظ] في الحيِّز، فإنْ كان كونُها في ذلك الحيِّزِ مسبوقاً بكونٍ آخَرَ في ذلك الحيِّزِ فهو ساكنٌ وإلَّا فهو متحرِّكٌ، وقد ثبت حدوثُها.

---

[474] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (328/1).

[475] (وقت): ليس في (ل، و).

فإنْ قيل: إنَّه منقوضٌ بالجسم في آنِ الحدوثِ لجريانِهِ فيه بعينه، والمدَّعى متخلِّفٌ؛ لأنَّه في آنِ الحدوث ليس ساكناً ولا متحركاً، إذ لم يتَّصفْ حينئذٍ بكونٍ ثانٍ لا في المكان الأوَّل ولا في المكان الثاني.

قلنا: كلامُنا في الجسم الباقي بعدَ الحدوثِ لا في الجسم الحادث فلا يجري الدليلُ، وإذا أُورِدَ الإشكالُ بطريق المنع.. فالجوابُ أنْ يقالَ: [ب/51ظ] إنَّه منعٌ لا يضرُّ المعلِّلَ لأنَّ مقصودَهُ الحدوثُ وقد اعترفَهُ المانعُ، وقد يقال: إنَّ الجسمَ في آنِ الحدوثِ ساكنٌ على ما ذهب [ل/54ظ] إليه أبو هاشمٍ.

واعلم أنَّ الذاهبين إلى قِدَمِ الجسم قالوا: "إنَّ الفَلَكَ متَّصفٌ بحركاتٍ جزئيَّةٍ متعاقبةٍ إلى غير النهاية، وكلُّ جزئيٍّ منها حادثٌ"، وهذا معنى قولهم: "ماهيَّةُ الحركةِ قديمةٌ وإنْ كان كلُّ واحدٍ من آحادها حادثاً"، وقالوا: "عدمُ خُلُوِّهِ عن مثل هذه الحوادث التي لا نهايةَ لأعدادها لا يستلزمُ حدوثَهُ ولا كونَ الحادثِ قديماً".

فلا بدَّ لنا في إثباتِ حدوثِ الأجسامِ بأسرِها من إبطال كلامهم ببيان امتناع تسلسل الحوادثِ المتعاقبةِ إلى غير النهاية حتَّى يتيسَّرَ لنا أنْ نقولَ: "الجسمُ لا يخلو عن حوادثَ متناهيةٍ، وكلُّ ما لا يخلو عن حوادثَ متناهيةٍ فهو حادثٌ، وإلَّا لزم قِدَمُ الحادثِ أو خُلُوُّهُ عن تلك الحوادثِ"، فنقول:

إنَّ تسلسلَ الحوادثِ المتعاقبةِ ممتنعٌ ببرهان التطبيق؛ لأنَّه لو تسلسلَ الحركاتُ المتعاقبةُ إلى غير النهاية.. كان لنا أنْ نفرضَ من حركةٍ يوميَّةٍ مثلاً جملةً واحدةً إلى غير النهاية في طرف الماضي، ونفرضَ أيضاً من حركةٍ قبلَها بمقدارٍ متناهٍ كخمسةٍ مثلاً جملةً أخرى كذلك، ثمَّ نطبِّقَ الجملتَين الجزءَ الأوَّلَ من إحداهما بالأوَّلِ من الأخرى والثاني بالثاني وهكذا إلى غير النهاية، فإنْ كان بإزاء كلٍّ من أجزاءِ الجملةِ الزائدةِ جزءٌ من أجزاءِ الجملةِ الناقصةِ.. كان الزائدُ مساوياً للناقصِ وهو باطلٌ، وإلَّا يوجدُ في أجزاءِ الزائدةِ ما لا يوجدُ بإزائه [و/52و] من الناقصةِ جزءٌ، فتنقطعُ الناقصةُ ضرورةً فتكون متناهيةً، والزائدةُ إنَّما تزيدُ عليها بقدرٍ متناهٍ كما في طرف المبدأ، والزائدُ على المتناهي بالمتناهي متناهٍ فتكون الزائدةُ أيضاً متناهيةً، فيلزمُ تناهيهِما وهو خلافُ الفَرْضِ؛ لأنَّ الفَرْضَ عدمُ تناهيهِما [ب/52و] في تلك الجهة، فلو كانت الحركاتُ غيرَ متناهيةٍ.. كانت متناهيةً بهذا البرهان، وما استلزم وجودُهُ عدمَهُ محالٌ، فالتسلسلُ محالٌ، لكنَّ هذا بناءً على أنَّ مُطلَقَ الوجودِ كافٍ [ل/55و] في جريان التطبيق بدون الاجتماع كما هو مذهب المتكلِّمين.

(فلا بدَّ له من علَّةٍ) قيل: هذه المقدِّمةُ ضروريَّةٌ، يكفي تصوُّرُ مفهومِ الممكنِ[476].

---

[476] في (ل، و) زيادة: (في اللزوم).

ومنهم مَن استدلَّ عليها بأنَّه لو لم يَحتجْ إلى علَّةٍ.. يلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ بمعنى الوجودِ بلا إيجادِ فاعلٍ فيكونُ واجبَ الوجودِ، ويلزمُ أيضاً تخلُّفُ العلَّةِ –وهي: الحدوثُ– عن المعلولِ –وهو: الاحتياجُ إلى العلَّةِ– وقد ثبت الحدوثُ بالبرهان، فلو لم يَحتجْ إلى العلَّةِ... لزم التخلُّفُ.

فإنْ قيل: إنَّ العِلْمَ بالحدوث إنَّما يستلزمُ التصديقَ لحاجةِ الحادثِ إلى علَّةٍ، ولا يلزمُ منه كونُ الحدوثِ علَّةً لحاجته إلى علَّةٍ في نفس الأمر حتَّى يلزمَ التخلُّفُ.

قلنا: إنَّ العِلْمَ بحدوث الشيء لَمَّا استلزمَ العِلْمَ لاحتياجه إلى العلَّةِ.. لزم منه كونُ حدوثه علَّةً لاحتياجه في نفس الأمر.

فإنْ قيل: الملازمةُ ممنوعةٌ؛ لجواز أنَّ العِلْمَ بالمعلول قد يستلزم العِلْمَ بالعلَّةِ وبمعلولٍ آخَرَ أيضاً، فيجوز أنْ يكونَ الحدوثُ معلولاً للاحتياج أو يكونا معلولَي علَّةٍ واحدةٍ لا علَّةً[477] له.

أُجيبَ عنه بوجهَين:

أحدُهما أنَّه يجب العِلْمُ بأنَّ الأوسطَ ملزومٌ للأكبر ضرورةَ اشتراطِ العِلْمِ بالكبرى الكليَّةِ، فالمعلولُ لَمَّا جاز أنْ يكونَ له عللٌ متعدِّدةٌ.. لم يصلُحْ لأنْ يُستدَلَّ بوجوده على وجودِ واحدٍ مِن عِلَلِهِ كما يُستدَلُّ بوجود الأوسط على الأكبر، وأمَّا أحدُ معلولَي علَّةٍ بالنسبة إلى معلولها الآخَرِ فإنَّما يُعلَمُ كونُهُ ملزوماً للآخَرِ بعد أنْ يُعلَمَ أنَّه صَدَرَ عن علَّةٍ [و/52ظ] الآخَرِ؛ إذ يجوز أنْ يكونَ لكلٍّ منهما عللٌ متعدِّدةٌ يجوز أنْ يَصدُرَ أحدُهما عن علَّةٍ والآخَرُ عن علَّةٍ أخرى، وحينئذٍ لا لزومَ بينهما، ولم يتحقَّقْ بعدُ أنَّ الحدوثَ مع الاحتياجِ صدرا عن علَّةٍ واحدةٍ، فعَلِمْنا أنَّهما ليسا معلولَي علَّةٍ واحدةٍ.

وثانيهما أنَّ العِلْمَ بوجود المعلول لا يستلزم العِلْمَ بوجود علَّةٍ معيَّنةٍ، [ب/52ظ] بل بوجود علَّةٍ ما.

وأيضاً كونُ الإمكانِ والحدوثِ معلولاً للاحتياج ظاهرُ البُطلانِ، وكونُهما معلولَي علَّةٍ واحدةٍ ينافي العِلْمَ بالافتقار [ل/55ظ] بمجرَّدِ العِلْمِ بالإمكانِ والحدوثِ.

(موجودةٍ) إذ المعدومُ لا يكون علَّةً للموجود؛ لأنَّ ما لم يُوجَدْ لم يُوجِدْ

---

[477] (لا علة): ليس في (و).

(**يجب وجودُهُ عند وجودِها**) وإلَّا أمكن عدمُهُ، فإذا فَرَضْنا عدمَهُ[478] عند وجود علَّتِهِ التامَّةِ ففي حال العدم إنْ توقَّفَ وجودُهُ على شيءٍ آخَرَ.. (لَمْ يكنِ المفروضُ علَّةً تامَّةً، وهو باطلٌ، وإنْ لَمْ يتوقَّفْ على شيءٍ آخَرَ)[479].. فوجودُهُ مع تلك العلَّةِ التامَّةِ تارةً وعدمُهُ أخرى رجحانٌ من غير مرجِّحٍ، بمعنى وجودِ الممكن بلا إيجاد موجِدٍ، إذ لا شكَّ أنَّه في زمان عدمِهِ لم يُوجَدِ الإيجادُ، ففي زمان وجودِهِ إنْ وُجِدَ بإيجادِ موجِدٍ.. يكون الإيجادُ من جملة ما يتوقَّفُ عليه وجودُهُ، فيلزم ألَّا يكونَ المفروضُ علَّةً تامَّةً، وإنْ وُجِدَ من غير إيجادِ موجِدٍ آخَرَ إيَّاه.. يلزم رجحانٌ من غير إيجادِ موجِدٍ، وهو باطلٌ[480].

قالوا: هذا الوجوبُ سابقٌ على وجود الممكن.

واعتُرِض عليه بأنَّهم إنْ أرادوا السَّبْقَ الزمانيَّ.. فهو محالٌ؛ لأنَّه يلزم وجوبُ وجودِ الشيءِ حالَ عدمِهِ، وإنْ أرادوا به سَبْقَ المحتاج إليه.. فكذا؛ لأنَّه مع العلَّةِ الناقصةِ لا يجب ومع العلَّةِ التامَّةِ لا يكون جزءاً منها ضرورةَ أنَّه معلولٌ لها، وأَثَرُ الشيءِ لا يجوز أنْ يكونَ جزءاً منه، فلا يكونُ الوجوبُ إلَّا مقارِناً مع الوجود بحيث لا يَحتاج الوجودُ إليه، وكلٌّ منهما أَثَرُ المؤثِّرِ التامِّ.

أُجيبَ عنه بأنَّ المرادَ سَبْقُ المحتاج إليه بمعنى أنَّ العقلَ يحكم عند ملاحظة جميع ما يتوقَّفُ عليه وجودُ الممكن بأنَّ الممكنَ ما لم يجبْ لم يُوجَدْ [و/53و] لِمَا مرَّ، فالوجوبُ أيضاً ممَّا يَحتاج إليه وجودُ الممكنِ، إلَّا أنَّهم حين قالوا: "يجب وجودُ الممكن عند تحقُّقِ العلَّةِ التامَّةِ".. أرادوا بها جميعَ ما يتوقَّفُ عليه الممكنُ سوى الوجوبِ بناءً على أنَّه اعتبارٌ عقليٌّ، وهو تأكُّدُ الوجودِ حتَّى كأنَّه هو هو، فلم يجعلوه من أجزاء العلَّةِ التامَّةِ.

فإنْ قيل: إنَّ ما سوى الوجوبِ [ل/56و] علَّةٌ ناقصةٌ؛ لأنَّها بعضُ ما يَحتاج إليه وجودُ الممكنِ فلا وجوبَ معها.

قلنا: إنْ أردْتُم بقولكم: "فلا وجوبَ مع العلَّةِ الناقصةِ" السلبَ الجزئيَّ.. فلا يضرُّنا، وإنْ أردْتُم به السلبَ الكليَّ بمعنى أنَّه لا يجب مع شيءٍ من العللِ الناقصةِ.. فهو ممنوعٌ، فإنَّ من العللِ الناقصةِ ما إذا

---

[478] في هامش (ل، و): (قولُهُ: فإذا فرضْنا عدمَهُ [هذه العبارة ليست في (و)] يعني: إذا كان ممكناً.. يجوزُ فَرْضُ وقوعِهِ؛ لأنَّ كلَّ ممكنٍ يجوزُ فَرْضُ وقوعِهِ، فإذا فرضْنا وقوعَهُ... إلى آخره. منه).

[479] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

[480] (موجِدٍ وهو باطلٌ): في (ل، و): (فيَلزمُ أنْ يجبَ وجودُهُ عند وجودِها).

تحقَّقَتْ.. تحقَّقَ الوجوبُ، وهي جملةُ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ الممكن سوى الوجوبِ، فالوجوبُ أَثَرٌ لها متأخِّرٌ عنها بالذات ومُقدَّمٌ على الوجود بالذات -بمعنى: الاحتياجِ إليه-، ولا فسادَ في ذلك.

هذا وفيه نظرٌ من وجوهٍ:

أمَّا أوَّلاً: فلأنَّ المرادَ بالوجوبِ السابقِ الترجُّحُ الواصلُ إلى حدِّ امتناعِ العدم، فهو أمرٌ ثبوتيٌّ، وفي ثبوتِهِ للمعلولِ الأوَّلِ إشكالٌ؛ إذ لو قام به.. لاحتاج إلى وجوده إمَّا في الخارج أو في الذهن:

لا سبيلَ إلى الأوَّل؛ لتأخُّرِ وجودِهِ الخارجيّ عن الوجوبِ السابقِ.

ولا إلى الثاني؛ لأنَّ الوجودَ العقليَّ له لا يجوزُ أنْ يكونَ في الذهن لأنَّ ذلك متأخِّرٌ عن وجودِهِ الخارجيِّ ولا في المبدأ الأوَّلِ لأنَّ علمَهُ حضوريٌّ على التحقيق.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّهم صرَّحوا بجواز كونِ العلَّةِ التامَّةِ بسيطةً، فلو كان الوجوبُ منها.. لم يمكنْ ذلك.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّهم حكموا بعدم وجوبِ تقدُّمِ العلَّةِ التامَّةِ على معلولها، وعلى تقديرِ وجوبِ سَبْقِ الوجوبِ يجبُ ذلك؛ لأنَّ وجودَ المعلول متأخِّرٌ عن وجوبه الذي هو أَثَرُ سائر أجزاء العلَّةِ التامَّةِ ومتأخِّرٌ عنها.

وأمَّا رابعاً: فلأنَّ جميعَ ما يتوقَّفُ عليه الممكنُ سوى الوجوبِ مجموعُ المادَّةِ والصورةِ التي هي نفسُ المعلولِ، فلو تقدَّم على الوجوبِ المتقدِّمِ على المعلول.. لزم تقدُّمُ المعلولِ [و/53ظ] على نفسه.

(وعدمُهُ عند عدمِها) وإلَّا لأمكنَ وجودُهُ عند عدمِها، واللازمُ باطلٌ؛ لأنَّه لو وقع وجودُهُ عند عدمِها.. لزم ألَّا يكونَ [ل/56ظ] بعضُ الموقوفِ عليه موقوفاً عليه وهو محالٌ.

(مغايرةٍ له) لأنَّ الشيءَ لا يكونُ علَّةً لنفسه، وإلَّا يلزم تقدُّمُ الشيءِ على نفسه وأنْ يكونَ الحادثُ قديماً وواجباً لذاته؛ لأنَّ ما يقتضي ذاتُهُ وجودَهُ يكونُ قديماً وواجباً لذاته، ويلزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ أيضاً.

فإنْ قيل: يجوز أنْ تقتضيَ ذاتُ الممكنِ من حيثُ هي وجودَهُ بشرطٍ عدميٍّ غيرِ مستندٍ إلى ماهيَّتِهِ[481]، فلا يلزمُ أنْ يكونَ الحادثُ قديماً ولا واجباً لذاته؛ لأنَّ ذاتَ الواجبِ تقتضي وجودَهُ لا بشرطٍ، وأيضاً يجوز أنْ يكونَ وجودُ الممكنِ راجحاً لذاته رجحاناً غيرَ واصلٍ إلى حدِّ الوجوبِ، فتقتضي ذاتُهُ

---

[481] (ماهيته): في (ل): (ماهية).

وجودَهُ بهذا الرجحانِ غيرِ الواصلِ[482] إلى حدِّ الوجوب، فلا يلزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ ولا ترجيحُ المرجوح ولا أنْ يكونَ الحادثُ واجباً لذاته وقديماً، وعلى التقديرَين لا يلزم أنْ تكونَ علَّةُ الحادثِ مغايراً له.

قلنا: لَمَّا ثبت أنَّ الفاعلَ لا بدَّ وأنْ يكونَ موجوداً في مرتبة الإيجاد[483].. ظهر أنَّه لا مساغَ لكلٍّ من هذين الاحتمالَين.

فإنْ قيل: سلَّمْنا أنَّ نفسَ ماهيَّةِ الشيءِ لا تكونُ علَّةً له، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ جزؤه علَّةً له.

قلنا: لو جاز ذلك.. لزم كونُ الشيء علَّةً لنفسه أيضاً؛ لأنَّ علَّةَ الكلِّ لا بدَّ وأنْ تكونَ علَّةً لكلِّ جزءٍ منه فلا بدَّ أنْ تكونَ علَّةُ الشيءِ خارجاً عنه.

(**قديمةٍ**) إذ لو كانت حادثةً.. لزم إمَّا الدورُ أو التسلسلُ وكلاهما باطلان.

واعلم أنَّ في إثبات الصانع مسلكَين: مسلكُ المتكلِّمين ومسلكُ الحكماء:

أمَّا مسلكُ المتكلِّمين [ب/53و] فبالحدوثِ أو الإمكانِ، حاصلُهُ أنَّ العالَمَ بأسرِهِ سواءٌ أخذناه بعنوان الحادث أو الممكن محتاجٌ إلى المؤثِّر، فإنْ كان واجباً.. ثبت المطلوبُ، وإنْ ممكناً.. فنعودُ الكلامُ إليه فيلزم الدورُ أو التسلسلُ أو الانتهاءُ إلى الواجب[484]، والأوَّلان باطلان بالبرهان فثبت الثالثُ. [ل/57و]

وأمَّا مسلكُ الحكماءِ فتقريرُه على وجهَين:

أحدُهما: [و/54و] ما يتوقَّفُ على إبطال الدورِ والتسلسلِ، وهو أنَّه لا شكَّ في وجود موجودٍ ما، فإنْ كان واجباً.. ثبت المطلوبُ، وإنْ كان ممكناً.. فلا بدَّ من الانتهاء إلى الواجب، وإلَّا لزم الدورُ أو التسلسلُ الباطلُ.

والثاني: ما لا يتوقَّفُ على إبطال الدورِ والتسلسلِ، وهو أنَّه لا شكَّ في وجود موجودٍ ما، فإنْ كان واجباً ابتداءً أو انتهاءً.. ثبت المطلوبُ، وإلَّا فإمَّا أنْ يدورَ أو يتسلسلَ، وحينئذٍ نقول: إنَّ جميعَ الممكناتِ المتدائرةِ أو المتسلسلةِ بحيث لا يَشِذُّ عنها فردٌ موجودٌ ممكنٌ[485]؛ لأنَّ ما يكون جميعُ أجزائه ممكناً.. فهو ممكنٌ، فلا بدَّ له من علَّةٍ، فعلَّتُهُ إمَّا نفسُ المجموعِ أو جزؤه أو أمرٌ خارجٌ عنه، والأوَّلُ باطلٌ ضرورةَ وجوبِ

---

[482] (الواصل): في (ل): (واصل).

[483] في هامش (ب): (سواءٌ أَوجَدَ وجودَ نفسِهِ أو وجودَ غيرِهِ. منه).

[484] في (ل، و) زيادة: (بالذات).

[485] (موجودٌ): صفةُ (فردٌ)، و(ممكنٌ): خبر (إنَّ)، واسمُها: (جميعَ).

تقدُّمِ العلَّةِ على المعلول، والشيءُ لا يتقدَّمُ على نفسه، وكذا الثاني باطلٌ لأنَّه يستلزمُ كونَ الشيءِ علَّةً لنفسِهِ ولعِلَلِهِ، واللازمُ باطلٌ، أمَّا الملازمةُ فلأنَّ علَّةَ الكلِّ يجب أنْ تكونَ علَّةً لكلِّ جزءٍ وإلَّا يلزم أنْ يكونَ بعضُ الأجزاء معلَّلاً بعلَّةٍ أخرى، فلا يكون ما فرضناه علَّةً للكلِّ علَّةً له، وأمَّا بطلان اللازم فظاهرٌ، وإذا بَطَلَ القسمان.. تعيَّنَ الثالثُ، فتكون علَّةُ الكلِّ أمراً خارجاً عن مجموع الممكناتِ، والموجودُ الخارجُ عن جميع الممكنات واجبٌ لذاته وهو المطلوبُ.

واعتُرِض عليه بأنَّه:

إنْ أُريدَ بالعلَّةِ العلَّةُ التامَّةُ، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ [ب/53ظ] نفسَ المجموعِ.

قولُهُ: "ضرورةَ وجوبِ تقدُّمِ العلَّةِ على المعلول".

قلنا: ممنوعٌ في العلَّةِ التامَّةِ، إذ لو وجبَ تقدُّمُ العلَّةِ التامَّةِ على المعلول.. لزم في المعلولِ المركَّبِ تقدُّمُهُ على نفسه بمرتبتَين؛ لأنَّ مجموعَ أجزاءِ المعلولِ المركَّبِ جزءٌ من العلَّةِ التامَّةِ فيكون مقدَّماً عليها، وهي على هذا التقدير متقدِّمةٌ [ل/57ظ] على المعلولِ المركَّبِ الذي هو عينُ مجموع الأجزاء، فيلزم تقدُّمُهُ على نفسه بمرتبتَين.

وإنْ أُريدَ بها العلَّةُ الفاعليَّةُ، فلِمَ لا يجوزُ أنْ تكونَ جزأَه.

قولُهُ: "لأنَّ علَّةَ الكلِّ يجبُ أنْ تكونَ علَّةً لكلِّ جزءٍ" إلى آخِرِه...

قلنا: إنَّما يلزمُ ذلك لو كان الجزءُ علَّةً تامَّةً [و/54ظ] للكلِّ، إذ حينئذٍ لا يتوقَّفُ الكلُّ على ما هو خارجٌ عنه[486]، والمفروضُ كونُهُ علَّةً فاعليَّةً وهو لا ينافي الاحتياجَ إلى الغير.

وأُجيبَ بأنَّ المرادَ العلَّةُ الفاعليَّةُ لكنْ لا مطلقاً، بل الفاعلُ المستقلُّ بالتأثير، بمعنى أنَّه لا يستندُ المعلولُ إلَّا إليه أو إلى ما صدر عنه، والفاعلُ المستقلُّ بهذا المعنى في المجموع الذي هو بجميع أجزائه ممكنٌ يجب أنْ يكونَ فاعلاً في كلِّ واحدٍ، وإلَّا لم يكنْ فاعلاً مستقلّاً في المجموعِ ضرورةَ استنادِ بعضِ الأجزاءِ إلى غيرِهِ وغيرِ معلولاتِهِ.

أقولُ: هذا الجوابُ لا يحسِمُ مادَّةَ الإشكالِ ولا ينفع في إثباتِ المطلبِ؛ لأنَّ للسائل أنْ يقولَ:

إنَّكم قد رضيتُمْ بكونِ العلَّةِ التامَّةِ نفسَ المعلولِ في الشِّقِّ الأوَّلِ، حيث ما تعرضتُمْ لتوجيه المنع في ذلك الشِّقِّ بإثبات مقدِّمتكم الممنوعةِ بل عَدَلْتُمْ عنه إلى الجواب المذكور، فإذا جاز كونُ العلَّةِ التامَّةِ عينَ المعلول.. فالفاعلُ المستقلُّ بهذا المعنى إمَّا عينُ العلَّةِ التامَّةِ أو جزءٌ منها، فعلى الأوَّل يكون الفاعلُ المستقلُّ

---

[486] (عنه): ليس في (ل).

عينَ المعلولِ أيضاً، وعلى الثاني يكون جزءَ[487] المعلولِ بالضرورة، فمنعُ [ب/54و] كونِهِ جزءَ المعلولِ بعدَ تجويزِ كونِ العلَّةِ التامَّةِ عينَ المعلول مكابرةٌ، وعلى التقديرَين لا يثبتُ الواجبُ.

فالأَولى في الجواب أنْ يقولَ: المرادُ العلَّةُ التامَّةُ.

قولُهُ: "يجوز أنْ يكونَ نفسَهُ" ممنوعٌ؛ إذ لو كان نفسَهُ.. لكان الممكنُ كافياً في وجوده فلمْ يحتجْ إلى غيره، وحينئذٍ ينسدُّ بابُ إثبات الصانع، ويلزم أنْ يكونَ [ل/58و] الممكنُ واجباً لذاته، وأيضاً إنَّ العلَّةَ التامَّةَ إمَّا نفسُ العلَّةِ الفاعليَّةِ أو مشتمِلةٌ عليها، فلو كانت العلَّةُ التامَّةُ نفسَ المعلولِ يلزم أنْ تكونَ الفاعليَّةُ نفسَ المعلولِ أيضاً على التقدير الأوَّل أو جزءاً من المعلول على التقدير الثاني وكلاهما باطلٌ[488].

فإنْ قيل: إنَّ العلَّةَ التامَّةَ لو لم تكنْ نفسَ المعلولِ.. فإمَّا أنْ يكونَ مقدَّماً عليه أو مؤخَّراً عنه وكلاهما باطلان، أمَّا الثاني فظاهرٌ، وأمَّا الأوَّلُ فلاستلزامه تقدُّمَ الشيءِ على نفسه بمرتبتَين على ما تقدَّم.

قلنا: [و/55و] إنَّها مقدَّمٌ عليه، واستلزامُهُ تقدُّمَ الشيءِ على نفسه بمرتبتَين ممنوعٌ؛ لأنَّه:

إنْ أُريدَ بمجموعِ أجزاءِ المعلولِ المركَّبِ الذي فُرِضَ تقدُّمُها على العلَّةِ التامَّةِ الأجزاءُ لا بشرط الارتباط -أعني: الأجزاءَ المتفرِّقةَ-.. سلَّمْنا أنَّها متقدِّمةٌ على العلَّةِ التامَّةِ المتقدِّمةِ على المعلول وجزءٌ منها، ولكنْ لا يلزم منه تقدُّمُ الشيءِ على نفسه أصلاً فضلاً عن مرتبتَين؛ لأنَّ المعلولَ عبارةٌ عن جميع الأجزاء بشرط الارتباط، وغايةُ ما لزم منه تقدُّمُ الجزءِ على الكلِّ، ولا فسادَ فيه، بل الأمرُ كذلك.

- وإنْ أُريدَ بمجموع الأجزاءِ الأجزاءُ بشرط الارتباط.. فهو عينُ المعلولِ، وليس جزءاً من العلَّةِ التامَّةِ حتَّى يلزمَ تقدُّمُ الشيءِ على نفسه.

وعلى التقديرَين لا يلزمُ تقدُّمُ الشيء على نفسه أصلاً.

(وهو) أي: العلَّةُ الموصوفةُ بالصفاتِ المذكورةِ

(اللهُ تعالى قديمٌ لم يَزَلْ) وإلَّا لزم الدورُ أو التسلسلُ كما تقدَّمَ.

القِدَمُ قد يؤخذ حقيقيّاً وقد يؤخذ إضافيّاً:

أمَّا الحقيقيُّ فهو:

عبارةٌ عن عدم المسبوقيَّةِ بالغير [ب/54ظ] ويسمَّى ذاتيّاً، وقد يخصُّ[489] الغيرَ بالعدم.

---

[487] في هامش (ب، ل، و): (لأنَّ جزءَ ما يكونُ عينَ المعلولِ فهو جزءٌ للمعلول أيضاً. منه).

[488] (باطل): في (و): (باطلان).

[489] (وقد يخصُّ): في (و): (ويخصُّ).

ويُراد بالقِدَمِ عدمُ المسبوقيَّةِ بالعدم ويسمَّى زمانيّاً كما هو المتعارَفُ.

وأمَّا الإضافيُّ فهو عبارةٌ عن كونِ ما مضى من زمانِ وجودِ الشيءِ أكثرَ ممَّا مضى من زمانِ [ل/58ظ] وجودِ شيءٍ آخَرَ، فيُقال للأوَّل بالنسبة إلى الثاني: قديمٌ، وللثاني بالنسبة إلى الأوَّل: حادثٌ.

فالقِدَمُ الذاتيُّ أخصُّ من الزمانيّ، والزمانيُّ أخصُّ من الإضافيّ، فإنَّ كلَّ ما ليس مسبوقاً بالغير أصلاً ليس مسبوقاً بالعدم ولا عكسَ، كما في صفاتِ الواجبِ تعالى، وكلَّ ما ليس مسبوقاً بالعَدَمِ فما مضى من زمانِ وجودِهِ يكونُ أكثرَ بالنسبة إلى ما حدث بعدَهُ ولا عكسَ، كالأبِ فإنَّه قديمٌ بالنسبة إلى الابن وليس قديماً بالزمان، فاللهُ تعالى قديمٌ بالذات وبالزمان، وصفاتُهُ قديمةٌ بالزمان لأنَّها غيرُ مسبوقةٍ بالعدم لا بالذات؛ لأنَّها مسبوقةٌ بذاته ولو سبقاً ذاتيّاً.

فإنْ قيل: يلزم [و/55ظ] أنْ تكونَ صفاتُهُ تعالى حادثةً ذاتاً.

قلنا: لا ضيرَ فيه؛ لأنَّ الحدوثَ الذاتيَّ عبارةٌ عن الاحتياج بالذات إلى الغير، وصفاتُ الله تعالى محتاجةٌ بالذات إلى ذاته تعالى، وهي ليست عينَ الذات.

(ولا يزالُ) لأنَّ ما ثبت قِدَمُهُ.. امتنع عدمُهُ. [ب/55و]

(واحدٌ لا من طريق العَدَدِ) هكذا وقع في «الفقه الأكبر» للإمام الأعظم[490].

وقيل في توجيهه: لأنَّ الوَحدةَ العدديَّةَ غيرُ مختصَّةٍ به تعالى، بل هو لازمٌ بيِّنٌ لكلِّ جزئيٍّ حقيقيٍّ، فلا حاجةَ إلى إثباته له تعالى، ومرادُهُ بهذا النفي نفيُ كونِ مرادِهِ بقوله: "اللهُ واحدٌ" إثباتَ الوَحدةِ العدديَّةِ له تعالى لعدم احتياجه إليه، لا نفيُ الوَحدةِ العدديَّةِ عن الله تعالى، بل نفيُ الوَحدةِ العدديَّةِ عن الله تعالى كفرٌ لكونها لازماً بيِّناً له تعالى، يعني أنَّ مرادَ الإمامِ نفيُ الإرادةِ لا نفيُ المرادِ.

أقول: فيه بحثٌ[491]:

أمَّا أوَّلاً فلأنَّ الوَحدةَ على ما حقَّقه العلَّامةُ الدَّوَّانيّ[492] في بعض تصانيفه أربعةُ أقسامٍ:

---

[490] في (ل، و) زيادة: (أبي حنيفة رحمه الله). انظر: أبو حنيفة النعمان (ت 150هـ)، الفقه الأكبر (ص14)، مكتبة الفرقان – الإمارات العربية، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1999م.

[491] في هامش (ل): (فيه بحثٌ. عليّ البركويّ).

[492] الكتاب لم يطبع بعد

الأوَّلُ: الوَحدةُ الأحديَّةُ: وهي وَحدةُ الواجب تعالى التي يسمِّي بها نفسَهُ بالأحد، وهي عينُ ذاتِهِ مطلقاً.

والثاني: الوَحدةُ الواحديَّةُ: وهي وَحدةُ الواجبِ تعالى أيضاً [ل/59و] التي يُسمِّي[493] بها نفسَهُ بالواحد، وهذه الوَحدةُ تكونُ عينَ ذاتِهِ من حيثُ كونها تجلّياً من تجلّيّاتِ وجودِهِ الذي هو عينُ ذاتِهِ، وتكونُ غيرَ ذاتِهِ من حيثُ كونها صفةً منسوبةً إلى ذاته تعالى كسائر صفاتِهِ من العلمِ والقدرةِ.

فاسمُ الأحدِ يُطلَقُ عليه باعتبار الوَحدةِ التي هي عينُ ذاته مطلقاً، واسمُ الواحدِ يُطلَقُ باعتبار نسبةِ الوَحدةِ التي هي من جملة صفاتِهِ إلى ذاتِهِ، وهذان الوحدتان كلاهما مختصَّان بذاته تعالى.

الثالثُ: الوَحدةُ العدديَّةُ: وهي وَحدةُ الأعداد كوَحدةِ الاثنين والثلاثة والأربعة؛ لأنَّ الأوَّلَ مركَّبٌ من الوَحدتَين، والثانيَ والثالثَ من الوَحداتِ، وكذا سائرُ الأعدادِ الغيرِ المتناهيةِ.

وهذه الوَحدةُ مقوِّمةٌ للوَحدةِ النوعيَّةِ العدديَّةِ، فإنَّ كلَّ نوعٍ من مراتبِ الأعدادِ [و/56و] واحدٌ بالوَحدةِ النوعيَّةِ العرضيَّةِ مركَّبٌ من الوَحداتِ التي يقال لها الوَحدةُ العدديَّةُ، بمعنى الداخلةِ في العدد.

الرابعُ: [ب/55ظ] الوَحدةُ الكونيَّةُ: وهي الوَحدةُ العارضةُ للموجوداتِ الكونيَّةِ، وهي منقسمةٌ: إلى جنسيَّةٍ كوَحدةِ الأجناسِ عالياً وسافلاً، وإلى نوعيَّةٍ كوَحدةِ الأنواعِ من الإنسانِ والفَرَسِ ومراتبِ العددِ[494]، وإلى شخصيَّةٍ كوَحدةِ الجزئيَّاتِ الحقيقيَّةِ من زيدٍ وعمرٍو وغيرِهما.

هكذا ذكره العلَّامةُ الدَّوَّانيُّ[495]، فظهر منه أنَّ الوَحدةَ العدديَّةَ والكونيَّةَ لا يجوز اتِّصافُهُ تعالى بهما وإنْ كان جزئيّاً حقيقيّاً؛ لأنَّ كلّاً منهما غيرُ الواحدِ مطلقاً، ووَحدةُ الواجبِ تعالى ليس كذلك بل عينُهُ، فقولُ ذلك القائلِ: "إنَّ الوَحدةَ العدديَّةَ لازمٌ بَيِّنٌ[496] لكلِّ جزئيٍّ حقيقيٍّ من الواجبِ وغيرِهِ" فاسدٌ.

فإنْ قيل: يجوز أنْ يكونَ مرادُ ذلك القائلِ بالوَحدةِ العدديَّةِ نفيَ التعدُّدِ والتكثُّرِ عمَّا هي صفتُهُ لا ما ذُكِرَ -أعني: الداخلةَ في حقيقةِ العدد-. [ل/59ظ]

قلنا: إنَّه فاسدٌ أيضاً؛ لأنَّه معنىً عدميٌّ والوَحدةُ وجوديَّةٌ يُعرَفُ بالوجدان، وبه صرَّح العلَّامةُ الدَّوَّانيُّ أيضاً، فلا يجوز تفسيرُها به، وإنْ أراد بها معنىً آخَرَ[497] فلْيُبيِّنْ[498] حتَّى نتكلَّمَ عليه.

---

[493] (يُسمِّي): في (و): (سمَّى).

[494] (العددِ): في (ل، و): (الأعداد).

[495] في هامش (و): (ذكرَهُ في «شرحِ الهياكلِ». منه).

[496] (بَيِّنٌ): ليس في (ل، و).

[497] (آخر): ليس في (و).

[498] (فلْيُبيِّنْ): في (ب): (فلسبين)، وفي (ل، و): (فلنبيِّن)، والمثبت هو الأصح من جهة سياق المعنى.

وأمَّا ثانياً فلأنَّه:

إنْ أراد أنَّ مفهومَ واجبِ الوجودِ جزئيٌّ حقيقيٌّ.. فباطلٌ؛ لأنَّ مفهومَهُ كليٌّ منحصرٌ في فردٍ لا جزئيٍّ على ما صرَّحوا به.

وإنْ أراد أنَّ ذاتَ الواجبِ تعالى جزئيٌّ حقيقيٌّ.. فممنوعٌ، كيفَ؟! وإنَّ مَناطَ الكليَّةِ والجزئيَّةِ هو الوجودُ الذهنيُّ بالفعل على ما صرَّحوا به أيضاً، وليس من شأنِ ذاتِهِ تعالى أنْ يحصُلَ في الذهن بحيثُ يُمْنَعُ وقوعُ الشركةِ فيه بين كثيرين حتَّى يتَّصفَ بالجزئيَّةِ، بل لا يمكنُ حصولُهُ فيه إلَّا بوجوهٍ كليَّةٍ منحصرةٍ في فردٍ.

والجوابُ عنه أنَّ المرادَ بالجزئيِّ الحقيقيِّ ما لو حصل في العقل بحقيقته.. لكان مانعاً عن وقوعِ الشركةِ سواءٌ كان حصولُهُ فيه بحقيقتِهِ ممكناً أو ممتنعاً، ومن البيِّن [ب/56و] أنَّ هذا صادقٌ على ذات الواجب تعالى على أنَّ الممتنعَ الحصولِ في العقل هو كُنْهُ ذاتِهِ لا ذاتُهُ [و/56ظ] على وجهٍ مخصوصٍ يَعرِضُ له الجزئيَّةُ.

فإنْ قيل: إنَّ الجزئيَّ الحقيقيَّ لا بدَّ وأنْ يكونَ مندرجاً تحتَ ماهيَّةٍ كليَّةٍ؛ لأنَّه هو النوعُ الحقيقيُّ المقيَّدُ بما يمنعُ وقوعَ الشركةِ من التشخُّصِ كزيدٍ مثلاً، فلا يكونُ ذاتُ الواجبِ جزئيّاً حقيقيّاً؛ لأنَّه بسيطٌ ذهناً وخارجاً ليس له ماهيَّةٌ كليَّةٌ بل تشخُّصُهُ عينُ ذاته؛ إذ لو كان غيرَهُ.. لزم أنْ يكونَ مركَّباً أو معروضاً للغير، وكلاهما باطلان.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ ذلك الاندراجَ لازمٌ لكلِّ جزئيٍّ حقيقيٍّ، بل إنَّما يلزمُ لما ينتهي إليه سلسلةُ الكليَّاتِ كزيدٍ مثلاً ممَّا يكون تشخُّصُهُ غيرَ ذاتِهِ، وأمَّا الجزئيُّ الحقيقيُّ الذي تشخُّصُهُ عينُ ذاته كذاتِ الواجبِ تعالى والتعيُّنُ[499] فلا يلزم أنْ يكونَ مندرجاً تحتَ مفهومٍ كليٍّ.

(بل من طريقِ الواحديَّةِ) أي: الوَحدةِ الواحديَّةِ: [ل/60و] وهي التي سمَّى ذاتَهُ باعتبار هذه الوَحدةِ واحداً كما ذكرناه.

فإنْ قيل: قد تقدَّمَ آنفاً أنَّ هذه الوَحدةَ مختصَّةٌ بذاته تعالى ولا توجدُ في غيره، فلا حاجةَ في إثباتها إلى البرهان.

قلنا: إنَّها ليست لازمةً لماهيَّةِ الواجبِ، وإلَّا يكفي مجرَّدُ تصوُّرِ مفهومِهِ في اللزوم بلا حاجةٍ إلى البرهان، بل لازمةٌ لذاتِهِ الخارجيَّةِ، وكونُها لازمةً لذاتها الخارجيَّةِ لا ينافي إقامةَ البرهان بالنظر إلى ماهيَّتِهِ، على أنَّ إقامةَ البرهانِ لإثبات هذه الوَحدةِ التي سمَّوها وَحدةً ذاتيَّةً في حَيِّزِ المنعِ، بل البرهانُ إنَّما قام على

---

[499] في هامش (ل، و): (أي: التشخُّصُ المعتبَرُ في الجزئيِّ الحقيقيِّ كتشخُّصِ زيدٍ مثلاً. منه).

إثباتِ لازمِ هذه الوَحدةِ -أعني: نفيَ الكثرةِ والشركةِ في الألوهيَّةِ والخالِقيَّةِ والمعبوديَّةِ- لأنَّ التوحيدَ إنَّما يحصلُ بحصر هذه الأمورِ الثلاثةِ في ذات الله تعالى بعدَ اتِّصافِهِ بالوَحدةِ المذكورةِ. [ب/56ظ]

حتَّى إنَّ قدماءَ مشايخنا كفَّرُوا المعتزلةَ في قولهم: "إنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالِهِ" لعدم حصرِهِمُ الخالِقيَّة لله تعالى[500]، إلَّا أنَّ المتأخِّرين منهم قالوا: "إنَّ الإشراكَ هو إثباتُ الشِّرْكِ في الألوهيَّةِ والمعبوديَّةِ لا في الخالِقيَّةِ" ولو سُلِّمَ ذلك.. لكنَّ المعتزلةَ لا يجعلون خالِقيَّةَ العبدِ مثلَ خالِقيَّةِ اللهِ تعالى لافتقارِ العبدِ إلى الأسبابِ دونَ الله تعالى، كيفَ؟! وقد صرَّحوا بأنَّ الإقدارَ والتمكينَ من الله تعالى، وبذلك [و/57و] لا يستحقُّونَ التكفيرَ.

(لا شريكَ له) أي: في الخالِقيَّةِ؛ لأنَّه لو أمكن صانعان قادران على الكمال على ما هو المفروضُ، فإذا أراد أحدُهما حركةَ جسمٍ مثلاً في وقتٍ معيَّنٍ.. فإمَّا أنْ يتمكَّنَ للآخَرِ إرادةُ سكونِهِ في ذلك الوقتِ أو لا يتمكَّنَ وكلاهما محالٌ.

أمَّا الثاني فلاستلزامِهِ خلافَ الفَرْضِ؛ لأنَّا فرضناه قادراً على الكمال، ولاستلزامِهِ عجزَهُ أيضاً؛ لأنَّ السكونَ ممكنٌ في نفسه ولا مانعَ منه إلَّا إرادةُ الآخَرِ حركتَهُ، وهذا سدُّ الغيرِ طريقَ القدرةِ عليه وهو معنى العَجْزِ[501].

وأمَّا الأوَّلُ فلاستلزامِهِ [ل/60ظ] إمكانَ التمانُعِ بينهما وهو محالٌ؛ لأنَّه لا يخلو إمَّا أنْ يقعَ ذلك التمانُعُ في الخارج بالفعل أو لا يقعَ:

فإنْ وقعَ.. فإمَّا أنْ يحصلَ مرادُ كلٍّ منهما فيلزمُ اجتماعُ النقيضَين، أو لا يحصلَ فيلزمُ ارتفاعُ النقيضَين وعجزُهما معاً وتخلُّفُ المعلولِ عن علَّتِهِ التامَّةِ؛ لأنَّا فرضْناهما صانعَين قادرَين على الكمال، أو يحصلَ مرادُ أحدِهما فقط فيلزمُ عَجْزُ الآخَرِ.

وإنْ لم يقعِ التمانُعُ في الخارج لاتِّفاقِهما دائماً.. فلا أقلَّ أنَّ إمكانَ التمانُعِ يستلزمُ إمكانَ المحالاتِ المذكورةِ، وإمكانُ المحالِ محالٌ، [ب/57و] وكذا ما يستلزمُ المحالَ محالٌ، فالتعدُّدُ محالٌ.

فإنْ قيل:

---

[500] في هامش (ب، و): (مطلبٌ: هل يُكفَّرُ المعتزلةُ في قولهم: "إنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالهم").

[501] في هامش (ب): (مطلبٌ: في معنى العجزِ).

إنْ أردتَ بقولِكَ: "يتمكَّنُ للآخَرِ إرادةُ سكونِهِ في ذلك الوقتِ" أنَّه يمكنُ له إرادةُ السكونِ في وقتِ الإرادةِ الأولى حركتَهُ من غيرِ اشتراطِ إرادةِ الأوَّلِ الحركةَ.. فهو مسلَّمٌ، لكنْ لا يلزمُ منه اجتماعُ الإرادتَين؛ لجواز أنْ تزولَ إرادةُ الحركةِ عن الواجبِ الأوَّلِ عند إرادة الثاني سكونَهُ.

وإنْ أرادَ أنَّه يمكنُ إرادةُ الآخَرِ سكونَهُ بشرطِ إرادةِ الأوَّلِ حركتَهُ.. نختارُ أنَّه لا يُمكِنُ للآخَرِ ذلك.

قولُهُ: "وهو يوجِبُ عجزَهُ".

قلنا: ممنوعٌ، وإنَّما يَلزمُ عجزُهُ لو كان عدمُ الحركةِ -أعني: السكونَ- ممكناً حينئذٍ وليس كذلك، فإنَّ وجودَ الحركةِ بشرطِ إرادةِ أحدِ الواجبَين لها واجبٌ، وعدمَها -أي: السكونَ- ممتنعٌ.

قلنا: عدمُ إمكانِ إرادةِ الآخَرِ سكونَهُ بواسطة كونِ الحركةِ واجبةً بإرادةِ الأوَّلِ يوجِبُ عجزَ الآخَرِ قطعاً، إذ لا مانعَ من إرادتِهِ [و/57ظ] السكونَ سوى كونِ السكونِ ممتنعاً بسبب تعلُّقِ إرادةِ الأوَّلِ بالحركة، فعدمُ إمكانِ إرادةِ الآخَرِ السكونَ إنَّما نشأ من الأوَّلِ وتعلُّقِ إرادتِهِ بالحركةِ، ولا نفيَ بالعَجْزِ إلَّا هذا.

نعم، لو كان السكونُ ممتنعاً في نفسه.. لم يكنْ عدمُ إمكانِ إرادتِهِ إيَّاه عجزاً.

وأيضاً الكلامُ في إمكان تعلُّقِ إرادةِ الثاني بالسكون آنَ إرادةِ الأوَّلِ الحركةَ لا بعدَهُ، حتَّى [ل/61و] يقالُ: "إنَّه ممتنعُ السكونِ بسبب إرادة الحركة"، بل يكونُ كلٌّ من التعلُّقَين بالممكن، فيلزمُ العَجْزُ.

ومن هذا التقريرِ يندفعُ إشكالاتٌ كثيرةٌ:

منها ما يقالُ: إنَّه يجوزُ أنْ يكونَ أحدُ الإلهَين قادراً كاملاً والآخَرُ معطَّلاً أو موجَباً أو ناقصاً في القدرة؛ وذلك لأنَّا فرضْناهما صانعَين قادرَين على الكمال.

ومنها أنَّه يجوزُ أنْ يتَّفقا من غير تمانُعٍ؛ وذلك لأنَّ جوازَ الاتِّفاقِ لا يمنعُ إمكانَ التمانُعِ.

ومنها أنَّه يجوزُ أنْ يكونَ التمانُعُ محالاً لاستلزامِهِ محالاً، فلا يصحُّ أنْ يقالَ: "لو تعدَّدَ الصانعُ.. لأمكنَ التمانُعُ"؛ وذلك لأنَّه:

إنْ أرادَ أنَّه محالٌ لمجرَّدِ[502] استلزامِهِ محالاً.. فلا يضرُّ المعلَّلَ بل ينفعُهُ.

---

[502] (لمجرَّد): في (و): (بمجرَّد).

وإنْ أرادَ أنَّه محالٌ بالنظر إلى فَرْضِ تعدُّدِ الصانعِين[503].. فبَيِّنُ البطلانِ؛ لأنَّ إمكانَ التمانُعِ لازمٌ بالضرورةِ لمجموعِ الأمرَين -أعني: تعدُّدَ الصانعِين القادرِين[504] على الكمال، وإمكانَ شيءٍ من الأشياءِ- ومجموعُ هذين الأمرَين محقَّقٌ على فَرْضِنا.

ومنها أنَّا لا نسلِّمُ أنَّ عدمَ قدرةِ الآخَرِ على السكونِ وكذا عدمُ حصولِهِ عَجْزٌ، وإنَّما يكون عجزاً لو كان السكونُ ممكناً لكنَّه ممتنعٌ لإرادة الأوَّلِ الحركةَ؛ وذلك لأنَّ إرادةَ كلٍّ منهما تتعلَّقان معاً بالممكنِ الصِّرْفِ ابتداءً لعدم تقدُّمِ أحدِهما على الآخَرِ فلا يكونُ محالاً، ولأنَّ معنى العجزِ عدمُ القدرةِ عليه بسدِّ الغيرِ عليه طريقَ القدرةِ وههنا كذلك.

ومن هنا ظهر أنَّ برهانَ التمانُعِ على الوجه الذي قرَّرْناه قطعيٌّ يفيدُ القطعَ على مسألة التوحيد لا ظنيٌّ على ما ظُنَّ بناءً على توهُّمِ ورودِ المُنوعِ المذكورةِ على الملازمة، وقولُه تعالى: ﴿لو كانَ فيهِمَا آلِهَةٌ إلَّا اللهُ لفَسَدَتَا﴾[505] كاشفٌ عنه؛ لأنَّ الظاهرَ منه [و/58و] نفيُ تعدُّدِ الصانعِ القادرِ على الكمال لا نفيُ الإلٰهِ مطلقاً، إذ ليس المرادُ به التمكُّنُ فيهما بل المؤثِّرُ فيهما، والظاهرُ من الفسادِ عدمُ التكوُّنِ[506]، [ب/57ظ] فتكونُ [ل/61ظ] الملازَمةُ قطعيَّةً، فالمعنى أنَّه لو تعدَّدَ الصانعُ القادرُ على الكمال فيهما.. لم تتكوَّنِ السماءُ والأرضُ؛ لأنَّه لو تعدَّدَ.. لأمكنَ التمانُعُ إلى آخر ما ذكرنا.

(ولا مِثْلَ له) أي: في الألوهيَّةِ، إشارةً إلى نفي الشركةِ في الألوهيَّةِ، أي: وجوبِ الوجودِ لذاته؛ وذلك لأنَّ معنى المماثلةِ هي المشاركةُ في تمام الماهيَّةِ والحقيقةِ، واللهُ تعالى لَمَّا كان وجودُهُ وتعيُّنُهُ عينَ ذاتِهِ.. لم يكنْ له ماهيَّةٌ كليَّةٌ يشارِكُهُ فيها غيرُه[507] ويكونُ مثلَهُ في تلك الماهيَّةِ، ولأنَّه لو كان له مِثْلٌ مشارِكٌ في تمام الماهيَّةِ.. لكان امتيازُ كلٍّ منهما عن الآخَرِ بخصوصيَّةٍ، فلا يخلو إمَّا أنْ يكونَ ذلك المِثْلُ ممكناً أو واجباً وكلاهما باطلان:

---

[503] (الصانعِين): في (ل، و): (الصانع).

[504] (الصانعِين القادرِين): في (ل، و): (الصانع القادر).

[505] الأنبياء 22.

[506] (التكوُّن): في (و): (الكون).

[507] في هامش (ب): (وإلَّا لزم أنْ يكونَ الجزئيُّ الحقيقيُّ كلِّيّاً، واللازمُ باطلٌ، وهو ظاهرٌ، وبيانُ الملازمةِ أنَّ كلَّ واحدٍ من وجودِهِ وتعيُّنِهِ جزئيٌّ حقيقيٌّ وأنَّهما عينُ ذاتِهِ، فلو كان له ماهيَّةٌ كلِّيَّةٌ لزم بالضرورة كونُ الجزئيِّ عينَ الماهيَّةِ الكلِّيَّةِ. منه).

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ كلَّ واحدٍ من الوجوب والإمكان إنْ كان من لوازم الماهيَّةِ المشترَكَةِ.. يلزمُ إمَّا أنْ يكونَ الواجبُ ممكناً أو الممكنُ واجباً، وإنْ كان من لوازم الماهيَّةِ المشترَكَةِ مع الخصوصيَّةِ المميِّزةِ لكلٍّ منهما.. يلزمُ تركُّبُ الواجبِ، وهو باطلٌ.

وأمَّا الثاني فلأنَّ كلّاً من الوجوبَين إنْ كان من لوازم الماهيَّةِ المشترَكَةِ.. لزم احتياجُ الواجبِ في تعيُّنِهِ إلى الغير، وإنْ كان من لوازم الماهيَّةِ مع الخصوصيَّةِ.. لزم تركُّبُ الواجبِ، وكلاهما ينافي الوجوبَ الذاتيَّ.

وقد يقال: إنَّ الواجبَ لذاته لو تعدَّدَ.. لكان مجموعُهما ممكناً لاحتياجه إلى أجزائه، فلا بدَّ له من علَّةٍ، وهي إمَّا نفسُ المجموعِ أو جزؤه أو خارجٌ عنه والكلُّ باطلٌ:

أمَّا الأول فلأنَّ الشيءَ لا يكون علَّةً لنفسه.

فإنْ قيل: يجوز أنْ تكونَ العلَّةُ هي المجموعُ من غير ارتباطٍ والمعلولُ هو المجموعُ مع الارتباط فتغايرا.

قلنا: المرادُ بالمجموع هنا هو معروضُ الهيئةِ الاجتماعيَّةِ لا المعروضُ مع الهيئةِ الاجتماعيَّةِ، فيلزم بالضرورة كونُ الشيءِ فاعلاً لنفسه.

فإنْ قيل: إذا لم تُعتبَر الهيئةُ الاجتماعيَّةُ[508].. لا يكون هناك مجموعٌ وراءَ الأجزاء. [ل/62و]

قلنا: بديهةُ العقل تَحْكُمُ [و/58ظ] بوجود مجموعٍ مقيَّدٍ مع الهيئة وراءَ الأجزاءِ المتفرّقةِ، والقيدُ -أي: الهيئةُ[509]- خارجٌ عنه.

وأمَّا الثاني فللزومِ كونِ الشيءِ علَّةً لنفسه ولغيره؛ [لأنَّ علَّةَ المجموعِ لا بدَّ وأن يكونَ علَّةً لكل جزءٍ منه، وكونِ الواجبِ معلولاً لغيره][510] على القول بأنَّ الجزءَ غيرٌ للكلِّ.

وأما الثالثُ فلامتناعِ كونِ الواجبِ معلولاً لغيره، فإذا لم يكنْ له مِثْلٌ.. انحصر الألوهيَّةُ فيه كالخالِقيَّةِ، وإذا انحصرا فيه.. انحصر المعبوديَّةُ فيه أيضاً؛ لأنَّ مَن لم يكنْ خالقاً على الكمال وواجباً وجودُهُ لذاته.. لم يستحقَّ كمالَ التعظيمِ وهو معنى العبادةِ، هذا قولُ أهلِ السُّنَّةِ.

وقال أكثرُ المعتزلةِ: إنَّ ذاتَهُ تعالى مماثِلَةٌ لسائر الذواتِ في الذاتيَّةِ والحقيقةِ، وإنَّما تمتازُ عن سائر الذواتِ بأحوالٍ أربعةٍ: الواجبيَّةُ والحيثيَّةُ [ب/58و] والعالِميَّةُ والقادريَّةُ التامَّين[511].

---

[508] (الاجتماعية): ليس في (ل، و).

[509] (أي الهيئة): ليس في (ل).

[510] ما بين معقوفين ليس في (ب).

[511] انظر: المواقف في علم الكلام (23/2)، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (10/3)..

وقال أبو هاشمٍ منهم: إنَّه إنَّما يمتازُ عمَّا عداه بحالةٍ خامسةٍ وهي: الموجِبيَّةُ لهذه الأربعةِ سمَّاها بالإلٰهيَّةِ.[512]

واستدلُّوا عليه بأنَّ الذاتَ والماهيَّةَ تنقسم إلى الواجبِ والممكنِ، ومَوردُ القسمةِ لا يكونُ إلَّا مشترَكَةً بين أقسامه.

قلنا: إنَّ المشترَكَ هو مفهومُ الذاتِ -أعني: ما يصِحُّ أنْ يُعلَمَ ويُخبَرَ عنه أو ما يقومُ بذاته- وهذا المفهومُ أمرٌ عارِضٌ للذواتِ المخصوصةِ المتخالفةِ الحقائقِ، ولا يلزمُ من اشتراكِ العارضِ اشتراكُ المعروضِ، ومنشأُ هذا الغلطِ عدمُ الفرقِ بين عنوانِ الموضوعِ وبين ما صدقَ عليه العنوانُ وهو ذاتُ الموضوعِ، فإنَّ المشترَكَ هو العنوانُ العارضُ والمتخالف هو الماصدقُ المعروضُ.

ثُمَّ هذا هو مسلكُ المتكلِّمين، واستدلَّ الحكماءُ على وحدانيَّةِ الواجبِ تعالى بوجوهٍ[513]:

الأَوَّلُ أنَّهم قالوا: لا يجوزُ أنْ يكونَ في الوجود موجودان كلٌّ منهما واجبُ الوجودِ لذاته؛ لأنَّ طبيعةَ واجبِ الوجودِ لذاته إمَّا أنْ تقتضيَ لِذاتِها التعيُّنَ أو لا: [ل/62ظ]

فإنِ اقتضتْ.. لزم انحصارُهُ [و/59و] في فردٍ؛ لأنَّ الطبيعةَ المقتضيةَ لفردٍ لو كان لها فردٌ آخَرُ غيرَ ذلك الفردِ.. لزم تخلُّفُ مقتضى الذاتِ عنها وهو محالٌ.

وإنْ لم تقتضي لِذاتِها التعيُّنَ.. لزم احتياجُ واجبِ الوجودِ لِذاتِهِ في تعيُّنِهِ إلى الغيرِ، فلا يكونُ ما فُرِضَ واجبَ الوجودِ واجباً.

وأُورِدَ عليه بأنَّه لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ حقيقتان مختلفتان تقتضي كلٌّ منهما تعيُّنَهُ ويكونُ مفهومُ واجبِ الوجودِ محمولاً عليهما حملاً عَرَضِيّاً، فيكونُ كلٌّ منهما منحصراً في فردٍ من غيرِ انحصارِ واجبِ الوجودِ في فردٍ.

ورُدَّ بأنَّ حقيقةَ الواجبِ ليس إلَّا مجرَّدَ الوجودِ، ولا اختلافَ في مجرَّدِ الوجودِ.

وأُجيبَ بأنَّه:

إنْ أراد أنَّ حقيقةَ [ب/58ظ] واجبِ الوجودِ ليس إلَّا المعنى الذي نفهمُهُ من لفظِ الوجودِ.. فممنوعٌ، كيف؟! وإنَّ حقيقةَ الواجبِ عندهم غيرُ معقولٍ للبشر ولا ممكنةِ التعقُّلِ، فغيرُ المعقولِ غيرُ المعقولِ.

---

[512] انظر: المواقف في علم الكلام (23/2)، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (10/3).

[513] انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام (ص 43).

وإنْ أراد أنَّ حقيقةَ الواجبِ يصدقُ عليه ما يُفهَمُ من لفظ الوجود.. فمسلَّمٌ، لكنْ لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ ما صدقَ عليه مفهومُ الوجودِ حقائقَ [متخالفةً][514] تقتضي كلٌّ منها تعيُّنَهُ، وحملُ الوجودِ عليها على سبيل حملِ اللازمِ الخارجيّ.

الثاني أنَّهم قالوا: لو كان الوجوبُ مشتركاً بين اثنين.. لكان بينهما تمايزٌ لامتناع الاثنينيَّةِ بدون التمايزِ، وما به التمايزُ غيرُ ما به الاشتراكُ، فيلزم تركُّبُ كلٍّ من الواجبَين ممَّا به الاشتراكُ وما به الامتيازُ –أي: الماهيةِ والتعيُّنِ– لأنَّ الوجوبَ نفسُ ماهيَّةِ الواجبِ، فالاشتراكُ فيه يستلزم تركُّبَ الواجبِ من الماهيَّةِ والتعيُّنِ، وذلك باطلٌ، وإلَّا لم يكنِ الواجبُ واجباً.

أُجيبَ عنه بأنَّه يجوز أنْ يكونَ التعيُّنُ من العوارضِ، فلا يلزم التركُّبُ.

ورُدَّ بأنَّه:

إنْ أريدَ بكونِ التعيُّنِ من العوارض كونُهُ من عوارض الماهيَّةِ.. فلا يَدفَعُ لزومَ تركُّبِ هُوِيَّةِ كلٍّ منهما. [ل/63و]

وإنْ أُريدَ كونُهُ من عوارض الهُوِيَّةِ.. فغيرُ معقولٍ؛ لأنَّ الهُوِيَّةَ شخصٌ جزئيٌّ يَمنَعُ نفسُ تصوُّرِ مفهومِهِ عن وقوعِ الشركةِ فيه، فلو لم يُعتَبرْ فيه سوى الماهيَّةِ الكليَّةِ شيءٌ يفيدُ [و/59ظ] الجزئيَّةَ.. لم يكنْ نفسُ مفهومِهِ من حيثُ هو مانعاً عن وقوعِ الشركةِ فيه، فلا يكونُ شخصاً جزئيّاً.

الثالثُ أنَّه لو كان الواجبُ متعدِّداً.. لكان لكلٍّ منهما تعيُّنٌ زائدٌ على ماهيَّتِهِ ضرورةَ أنَّ امتيازَ أفرادِ ماهيَّةٍ واحدةٍ بعضِها عن بعضٍ لا يكونُ إلَّا بتعيُّنٍ زائدٍ عليها، فلا يخلو إمَّا أنْ يكونَ بين التعيُّنِ والوجوبِ لزومٌ أو لا.

فإنْ كان الثاني.. جاز انفكاكُ أحدِهما عن الآخَرِ، فانضمامُ أحدِهما إلى الآخَرِ [ب/59و] يستدعي سبباً، فذلك السببُ ليس نفسَ الذاتِ وإلَّا كان[515] بينهما لزومٌ، فيعودُ إلى الشِّقِّ الأوَّلِ، فتعيَّنَ أنْ يكونَ أمراً خارجاً، فيكونُ كلٌّ من الواجبَين محتاجاً إلى الغير، فلا يكونُ الواجبُ واجباً.

وإنْ كان الأوَّلَ... فاللزومُ بين الشيئَين إمَّا بأنْ يكونَ أحدُهما علَّةً للآخَرِ أو بكونهما معلولَيْ علَّةٍ ثالثةٍ:

فإنْ كان بكونِ الوجوبِ علَّةً للتعيُّنِ.. لزم خلافُ الفَرْضِ؛ لأنَّ التعيُّنَ المعلولَ للوجوب لازمٌ له غيرُ مُنفَكٍّ عنه، فلا يوجدُ الواجبُ بدونه.

---

[514] (متخالفة): في (ب): (مخالفة)، والمثبت كما في (ل، و).

[515] (كان): في (و): (لكان).

وإنْ كان بكونِ التعيُّنِ علَّةً للوجوب.. لزم كونُ الوجوبِ الذاتيّ وجوباً بالغير إنْ جُعِلَ التعيُّنُ زائداً على الذاتِ، وإنْ لم يُجعَلْ زائداً.. لزمَ خلافُ الفَرْضِ وتقدُّمُ الوجوبِ على نفسِهِ ضرورةَ تقدُّمِ العلَّةِ على المعلول بالوجودِ والوجوبِ.

وإنْ كان اللزومُ بينهما بكونهما معلولَيْ علَّةٍ ثالثةٍ:

فإنْ كان تلك العلَّةُ هي ذاتُ الواجبِ.. لزم خلافُ الفَرْضِ؛ لأنَّ الطبيعةَ إذا اقتضتْ تعيُّناً.. انحصر نوعُها في شخصِها، وأيضاً لزم تقدُّمُ الوجوبِ على نفسه كما عرفتَ. [ل/63ظ]

وإنْ كانت أمراً[516] منفصلاً عنه.. لم يكنِ الواجبُ بالذات واجباً بالذات لامتناع احتياجِ الواجبِ بالذات في وجوبِهِ وتعيُّنِهِ إلى الغير.

أُجيبَ عنه بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّه لو كان الواجبُ أكثرَ من واحدٍ.. لكان لكلٍّ منهما تعيُّنٌ زائدٌ على ماهيَّتِهِ، وإنَّما يلزم ذلك لو كان ما يصدقُ عليه الواجبُ أموراً مشتركاً في الماهيَّةِ النوعيَّةِ وهو ممنوعٌ.

لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ ما صدقَ عليه الواجبُ أموراً متخالفةً في الحقيقة يتميَّزُ كلٌّ منهما [و/60و] عن الآخَرِ بذاته من غير احتياجٍ إلى تعيُّنٍ زائدٍ، ويكونَ تعيُّنُ كلٍّ منهما نفسَ ماهيَّتِهِ، ويكونَ كلٌّ منهما وجوباً خاصّاً مقتضِياً للوجوبِ المطلقِ، ويكونَ تقدُّمُ الواجبِ على الوجوبِ المطلقِ بالوجوبِ الخاصِّ الذي هو نفسُ الذاتِ؟! [ب/59ظ]

(**ولا يشبهُهُ شيءٌ من الأشياءِ**) في صفاتِهِ وأفعالِهِ؛ لكونِ صفاتِهِ كاملةً وأفعالِهِ تامَّةً ومُحكَمَةً بخلاف سائرِ الأشياءِ.

(**وهو شيءٌ**) لقوله تعالى: ﴿قلْ أيُّ شيءٍ أكبرُ شهادةً قلِ اللهُ﴾[517]

(**لا كالأشياءِ**) لأنَّ الأشياءَ كلَّها موجودةٌ بعد العَدَمِ، واللهُ تعالى موجودٌ في الأزلِ، ومعنى لفظِ الشيءِ هو الثابتُ في الخارجِ على ما رُويَ عن أبي حنيفةَ، وهو مذهبُ أهلِ السُّنَّةِ، خلافاً لبعض المعتزلةِ فإنَّهم قالوا: "معنى لفظِ الشيءِ هو المعلومُ" ويلزمُهم صحَّةُ إطلاقِ لفظِ الشيءِ على المستحيل؛ لأنَّه معلومٌ، واللغةُ لا تساعدُهُ بل تردُّهُ.

(**ليس بجسمٍ**) باتِّفاق المتكلِّمين والحكماءِ غيرِ المجسِّمةِ[518].

---

516 في (ل، و) زيادة: (آخَرَ).

517 الأنعام 19.

518 المجسِّمةِ: فرقة يقولون: "إنَّ الله جسم حقيقة"، فبعضهم قال: "هو مركَّب من لحم ودم" كمقاتل ابن سليمان وغيره، وبعضهم قال: "هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه"، ومنهم من يبالغ ويقول: "إنَّه على

استدلَّ المتكلِّمون بأنَّ الجسمَ مركَّبٌ من أجزاءٍ لا تتجزَّأُ، فيحتاج إلى الأجزاءِ والحيِّزِ وهو من أماراتِ الإمكانِ والحدوثِ، واللهُ تعالى منزَّهٌ عنهما.

وقال بعضُ الكرَّاميَّةِ[519]: "إنَّه جسمٌ بمعنى موجودٌ"، وبعضٌ آخَرُ منهم: "إنَّه جسمٌ بمعنى قائمٌ بنفسه"[520]، فالنزاعُ معهم في مجرَّدِ تسميةِ لفظِ الجسمِ، نحن لا نُطلِقُهُ بناءً على [ل/64و] أنَّ أسماءَ اللهِ توقيفيَّةٌ ولو مجازاً.

وقالت المجسِّمةُ: "إنَّه تعالى جسمٌ على الحقيقة"[521] وهو كفرٌ وطغيانٌ.

واستدلَّ الحكماءُ بوجهَين:

أحدُهما أنَّ كلَّ جسمٍ متكثِّرٌ بالقسمة الكمِّيَّةِ إلى أجزاءٍ متشابهةٍ وبالقسمة المعنويَّةِ إلى هُيولى وصورةٍ، وواجبُ الوجودِ لا ينقسمُ لا بالكمِّ ولا بالمعنى[522]، فلا شيءَ من الجسم بواجبِ الوجودِ، وينعكسُ إلى قولِنا: "لا شيءَ ممَّا هو واجبُ الوجودِ بجسمٍ" وهو المطلوبُ[523].

أمَّا أنَّ واجبَ الوجودِ لا ينقسمُ لا بالكمِّ ولا بالمعنى[524] فلأنَّ الشيءَ المنقسمَ بهما[525] إنَّما يجب بما هو جزءٌ له، والجزءُ غيرُ الكلِّ، فالشيءُ المنقسمُ يجب بما هو غيرُهُ، فلا يكونُ واجباً بذاته بل ممكناً؛ لكونِ وجوبِهِ [و/60ظ] بالغير.

صورة إنسان"، فقالوا: "شابٌ أمردُ جعدٌ قططٌ"، وقالوا: "هو شيخٌ أسمطُ الرأس واللحية"، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1473/1).

519 الكرَّاميَّة: نسبةً إلى عبد الله محمَّدِ بن كرَّامٍ، وهم فرقةٌ من المشبِّهة يقولون: "إن الله جسمٌ بمعنى موجودٌ"، وبعضهم يقول: "إنه جسم بمعنى قائم بنفسه"، وهم ممَّن يثبتون الصفات إلَّا أنَّه ينتهي بهم إلى التجسيم والتشبيه، وهم طوائف بلغ عددهم اثنتي عشر فرقة، وأصولها ستة: العابديَّة والتونيَّة والزرينيَّة والإسحاقيَّة والواحديَّة وأقربهم الهيصميَّة، ولكلِّ واحدةٍ منهم رأيٌ. انظر: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين (111)، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (ت 548هـ)، الملل والنحل (107/1)، مؤسسة الحلبي.

520 انظر: أبو المعالي كمال الدين بن أبي شريف المقدسي (ت 906هـ)، المسامرة في شرح المسايرة في علم الكلام (ص 22)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة: الأولى 1317هـ.

521 انظر: المواقف في علم الكلام (39/3).

522 (لا بالكمِّ ولا بالمعنى): في (ل، و): (أصلاً)، وفي هامش (ل، و): (أي: لا بالكمِّ ولا بالمعنى. منه).

523 انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام (ص 177).

524 (لا بالكم ولا بالمعنى): في (ل، و): (أصلاً).

525 (بهما): ليس في (ل، و).

أُجيبَ عنه [ب/60و] بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّ كلَّ جسمٍ منقسمٌ بالقسمة المعنويَّةِ إلى هُيولى وصورةٍ، وما ذكروه في الاستدلال عليه فاسدٌ على ما عُرِفَ[526] في محلِّهِ؛ لأنَّه مبنيٌّ على أصلِهِمُ الفاسدِ من إثبات الهُيولى والصورةِ المبنيّ على قِدَمِ العالَمِ، بل كلُّ جسمٍ بسيطٍ في نفس الأمر -كما عند الحسّ- غيرُ مركَّبٍ أصلاً لا من الهُيولى والصورةِ ولا من الأجزاءِ التي لا تتجزَّأُ كما قال به إشراقيون[527] رئيسهم أفلاطون[528]، والانقسامُ بالكمِّ إلى أجزاءٍ مقداريَّةٍ ليس انقساماً بالفعلِ بل بالقوَّةِ فقط[529]؛ لأنَّ الجسمَ البسيطَ متَّصلٌ واحدٌ عندهم لا انقسامَ فيه بالفعل إلى أجزاءٍ مقداريَّةٍ أصلاً بل بالقوَّةِ فقط، فلا يكونُ الجسمُ البسيطُ بحسَب هذا الانقسامِ واجباً بالجزء؛ لأنَّ الجزءَ ليس بموجودٍ معه.

وأيضاً لا نسلِّمُ أنَّ الشيءَ المنقسمَ إلى أجزاءٍ إذا كان واجباً بأجزائه.. لا يكونُ واجباً بذاته بل ممكناً، وإنَّما يكونُ كذلك لو لم يكنْ أجزاؤه واجباً أيضاً، وأمَّا إذا كان أجزاؤه واجباً.. فيكون الكلُّ واجباً بالذات، فإنَّها إذا كانت واجبةً وكان وجودُ الكلِّ[530] لا يتوقَّفُ إلَّا على أجزائه.. فهو بالنظر إلى ذاته يَستَحِقُّ بالوجود، فيكونُ واجبَ الوجودِ بالذات.

وقد يُدفَعُ هذا الأخيرُ بأنَّ كلَّ واحدٍ من الجزئَين لا شكَّ أنَّه غيرُ الذاتِ وأنَّ الذاتَ محتاجةٌ[531] [ل/64ظ] إليه، فيكونُ الذاتُ في نفسها وتقرُّرها محتاجةً إلى الغير، فيكون ممكناً وإنْ كان الأجزاءُ كلُّها واجباً، على أنَّ القولَ بوجوب الأجزاءِ فاسدٌ لاستلزامِهِ تعدُّدَ الواجبِ لذاته، وقد ثبت بُطلانُهُ.

وثانيهما أنَّ كلَّ جسمٍ معلولٌ، ولا شيءَ من المعلول بواجبٍ، فلا شيءَ من الجسم بواجبِ الوجودِ، أمَّا الكبرى فلأنَّ ما ثبت كونُهُ علَّةً للجميع لا يكونُ معلولاً، وأمَّا الصغرى فلأنَّ الامتداداتِ [ب/60ظ] الجسمانيَّةَ التي هي أفرادُ الجسم متشارِكَةٌ في مطلق الامتدادِ الجسمانيِّ، والامتدادُ الجسمانيُّ طبيعةٌ نوعيَّةٌ

---

[526] (عرف): في (و): (عرفتَ).

[527] الإشراقيُّون: مذهبٌ فلسفيٌّ، لقبوا بذلك لأنهم أشرقت بواطنهم بالرياضة والمجاهدة، والمشهور عندهم أنّ الجسم صورة جسميَّة بسيطة، والتمايز في الأجسام بالأعراض القائمة بالجسميَّة، فكلّ جسم نوعيٍّ عندهم يتركّب من الصورة والعرض القائم به. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (702/1و1101).

[528] (رئيسهم أفلاطون): ليس في (ل، و)، وفي هامش (ب): (ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا الجوابَ إلزاميٌّ لا تحقيقيٌّ، وإلَّا فالأجزاءُ الذي لا يتجزَّأُ ويتركَّبُ الجسمُ منها ثابتٌ عند المتكلِّمين، ويمكن أنْ يكونَ تحقيقيّاً؛ لأنَّ انقسامَ الجسم إلى أجزاءٍ لا يتجزَّأُ عندهم ليس انقساماً معنويّاً بل انقسامٌ كَمِّيٌّ. منه).

[529] (فقط): ليس في (ل، و).

[530] (الكلِّ): في (ل، و): (الكلِّيِّ).

[531] (محتاجةٌ): في (و): (محتاجٌ).

محصَّلةٌ وليست منحصرةً في فردٍ بل لها أفرادٌ كثيرةٌ، وكلُّ نوعٍ يوجَدُ له أفرادٌ فهو معلولٌ لعلَّةٍ؛ لأنَّ تعدُّدَ النوعِ الواحدِ [و/61و] في الخارج لا يكون لِذاتِهِ بل لغيرِهِ، فيكون معلولاً له.

مثلاً: إنَّ نوعَ الإنسانِ يتكثَّرُ إلى زيدٍ وعمرٍو لا لذات زيدٍ وعمرٍو؛ لأنَّه لو كان لِذاتِ زيدٍ مثلاً لم يكنْ عمرٌو إنساناً؛ لأنَّ مقتضى الذاتِ لا يتخلَّفُ عنه، فيلزم أنْ ينحصرَ الإنسانيَّةُ في فردٍ، بل إنَّما كان زيدٌ إنساناً لعلَّةٍ جَعَلَهُ إنساناً، وكذا عمرٌو كان إنساناً لعلَّةٍ كذا، فيكونُ كلُّ جسمٍ معلولاً؛ لأنَّ كونَ الجزءِ الذي هو نوعُ الامتدادِ الجسمانيِّ معلولاً يستلزمُ كونَ الكلِّ معلولاً، ولا يلزمُ منه كونُ الماهيَّةِ مجعولةً؛ لأنَّ الجاعلَ لم يجعلِ الماهيَّةَ ماهيَّةً بل جعلها شخصاً.

أُجيبَ عنه بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّ الامتدادَ الجسمانيَّ طبيعةٌ نوعيَّةٌ، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الامتدادُ الجسمانيُّ في بعض الأجسام مخالِفاً بالحقيقة لسائر الامتداداتِ الجسمانيَّةِ، ومطلقُ الامتدادِ الجسمانيّ يكونُ جنساً أو عَرَضاً عامّاً بالقياس إليها لا نوعاً؟!

(ولا جوهرٍ) لأنَّ الجوهرَ:

عند المتكلِّمين عبارةٌ عن متحيِّزٍ بالذات[532]، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن التحيُّزِ.

وعند الحكماء ماهيَّةٌ [ل/65و] إذا وُجِدَتْ في الخارج.. كانت لا في موضوعٍ[533]، وذلك لا يُتصوَّرُ في حقِّ الواجب تعالى؛ إذ ليس له عندهم ماهيَّةٌ يعرضها الوجودُ بل ماهيَّتُهُ وحقيقتُهُ عينُ الوجودِ الواجبِيِّ[534]، وإنَّما يُتصوَّرُ ذلك في حقِّ الممكناتِ.

وقد يُطلَقُ الجوهرُ على الغنيِّ عن المحلِ، وهذا المعنى وإنْ لم يُسلَبْ عن الله تعالى، لكنَّه لا يُطلَقُ عليه تعالى اسمُ الجوهرِ بهذا المعنى[535] بناءً على أنَّ أسماءَ اللهِ تعالى توقيفيَّةٌ.

(ولا عَرَضٍ) لأنَّه يحتاجُ في وجودِهِ وقيامِهِ إلى الغير وهو الموضوعُ، والواجبُ تعالى مستغنٍ عنه، ولأنَّه يمتنع بقاؤه وإلَّا لكان معنىً قائماً به، فيلزم قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ وهو محالٌ؛ لأنَّ معنى قيام العَرَضِ بالشيءِ أنَّ تحيُّزَهُ تابعٌ لتحيُّزِهِ، والعَرَضُ لا تحيُّزَ له بذاته حتَّى يتحيَّزَ غيرُهُ بتبعيَّتِهِ، وهذا مسلكٌ خاصٌّ للأشعريِّ ومَن تبعه.

مسألةٌ خلافيةٌ (2-1)

[532] انظر: المواقف في علم الكلام (218/1).

[533] انظر: غاية المرام في علم الكلام (ص 179)، المواقف في علم الكلام (40/3).

[534] (الوجود الواجبي): في (ل): (وجوده).

[535] (بهذا المعنى): ليس في (ل، و).

والحقُّ أنَّ الأعراضَ باقيةٌ، وقيامُ [ب/61و] العَرَضِ بالعَرَضِ جائزٌ[536] على ما ذهب إليه المشايخُ الماتريديَّةُ والحكماءُ والمعتزلةُ؛ لأنَّ عدمَ بقائِها مبنيٌّ: [و/61ظ] على أنَّ بقاءَ الشيءِ معنىً موجودٌ في نفسه زائدٌ على وجودِ ذلك الشيءِ، وعلى أنَّ معنى القيامِ بالشيء هي التبعيَّةُ في التحيُّزِ، (وعلى أنَّ بقاءَ الشيء لا بدَّ وأنْ يكونَ معنىً قائماً بالشيء لا بمحلِّ ذلك الشيءِ، والكلُّ ممنوعٌ)[537].

لأنَّ البقاءَ عبارةٌ عن استمرارِ الوجودِ وعدمِ زوالِهِ، وحقيقتُهُ هو الوجودُ في الزمان الثاني، ومعنى قولِنا: "وُجِدَ ولمْ يبقَ" أنَّه حدثَ فلم يستمرَّ وجودُهُ في الزمان الثاني، فيكون أمراً اعتباريّاً لا أمراً موجوداً في الخارج[538]، فيجوز اتِّصافُ العَرَضِ به.

وإنَّ القيامَ عبارةٌ عن الاختصاص الناعت كما في أوصاف الباري تعالى، لا التبعيَّةِ في التحيُّزِ (فيجوز أنْ يكونَ أحدُ العَرَضَين وصفاً ناعتاً للآخَرِ، كما يقال: "السوادُ باقٍ".

وإنَّ بقاءَ الشيءِ يجوزُ أنْ يكونَ معنىً قائماً مع الشيء بمحلِّ ذلك[539] الشيءِ -أعني: الجسمَ للسواد- وبقاؤه بمعنى تبعيَّتِهما له في التحيُّزِ.

فإنْ قيل: فعلى هذا ليس كونُ البقاءِ وصفاً للسوادِ أولى من عكسه.

قلنا: ممنوعٌ؛ لأنَّ تابعَ شيءٍ في التحيُّزِ يجوز أنْ يكونَ ناعتاً لتابعٍ آخَرَ لذلك الشيءِ لخصوصيَّةٍ ذاتيَّةٍ بينهما)[540].

فإنْ قيل: لا شكَّ أنَّ الأجسامَ باقيَّةٌ، ولو كانت الأعراضُ باقيةً أيضاً.. لزم استغناؤهما عن المؤثِّرِ حالَ البقاءِ؛ لأنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هو الحدوثُ عندنا، ولا حدوثَ حالَ البقاءِ، وأمَّا إذا لم تكنِ الأعراضُ باقيةً.. فيَحتاجُ في تجدُّدِها [ل/65ظ] آناً فآناً إلى المؤثِّرِ، وبواسطته يَحتاجُ الجسمُ أيضاً حالَ بقائِهِ لعدم خلوِّهِ عن العَرَضِ، فلا يلزمُ الاستغناءُ أصلاً.

قلنا: كما أنَّ اتِّصافَ الممكنِ بالوجود في آنِ حدوثِهِ لم يكنْ مقتضى ذاتِهِ لاستواء نسبته إلى طرفَيه.. كذلك بقاءُ اتِّصافِهِ به في الزمان الثاني وما بعدَهُ ليس مقتضى ذاتِهِ؛ لأنَّ استواءَ نسبتِهِ إلى طرفَيه مقتضى ذاتِهِ فلا يزولُ عنه، فكما استحالَ اقتضاؤه الوجودَ في الزمان الأول.. استحالَ اقتضاؤه إيَّاه في الزمان

---

[536] في (ل) زيادة: (لو سُلِّمَ أنَّه لا يجوزُ.. لكنْ يجوزُ قيامُها بالمحلِّ).

[537] ما بين قوسين: في (و): (وكلاهما ضعيفان).

[538] (في الخارج): ليس في (ل).

[539] (ذلك): ليس في (ل، و).

[540] ما بين قوسين: ليس في (و).

الثاني، فكما أنَّ اتِّصافَهُ بالوجود في زمان الحدوث مستندٌ إلى المؤثِّر.. كذلك اتِّصافُهُ به فيما بعدَهُ من الأزمنة مستندٌ إلى المؤثِّر أيضاً.

والأوَّلُ هو اتصافُهُ بأصل الوجود، والثاني هو [ب/61ظ] اتِّصافُهُ ببقاء الوجود، فهو في وجوده ابتداءً وفي استمراره محتاجٌ إلى المؤثِّر الذي يفيدُهُ الوجودَ ويديمُهُ له، على معنى أنَّه يجعلُهُ متَّصفاً بالوجود ويديمُ له ذلك الاتِّصافَ، لا على معنى أنَّه يوجَدُ اتِّصافُهُ بالوجود ويوجَدُ دوامُ اتِّصافِهِ به؛ لأنَّ الاتِّصافَ به ودوامَهُ أمران عدميَّان.

وبهذا سقط ما قيل: إنَّ تأثيرَ المؤثِّرِ حالَ البقاءِ:

إنْ كان في الوجود.. يلزم تحصيلُ الحاصل.

وإنْ كان في أمرٍ [و/62و] متجدِّدٍ.. لم يكنِ المؤثِّرُ موجِداً للباقي بل لأمرٍ آخَرَ، فلا يكونُ مؤثِّراً في الباقي.

لأنَّا نقول: إنَّ تأثيرَ المؤثِّرِ حالَ البقاءِ في الوجود، وقولُهُ: "يلزم تحصيلُ الحاصل" ممنوعٌ، وإنَّما يلزم لو كان تأثيرُهُ في أصل الوجود، لكنَّه ليس كذلك بل في بقائه، وبقاؤه وإنْ كان أمراً متجدِّداً لكنَّه ليس وجوداً ابتدائيّاً حتَّى يلزمَ من كونِ تأثيرِ المؤثِّرِ في أمرٍ متجدِّدٍ ألَّا يكونَ المؤثِّرُ موجِداً للباقي.

(ولا في جهةٍ) لأنَّها من خواصِّ الأجسام، خلافاً للمشبِّهةِ[541].

(ومكانٍ) وإلَّا لزم قِدَمُ المكان أو حدوثُ الواجب، ولأنَّ المتمكِّنَ محتاجٌ إلى المكان، والمكانُ مستغنٍ عنه لجواز الخلاءِ، فيلزمُ احتياجُ الواجبِ واستغناءُ المكانِ، ولأنَّه من خواصِّ الأجسام.

(وزمانٍ) لأنَّه عبارةٌ عن أمرٍ متجدِّدٍ يُقدَّرُ به متجدِّدٌ آخَرُ، فلا يُتصوَّرُ [ل/66و] ذلك في القديم.

---

541 المشبِّهةُ: على صيغة اسم الفاعل من التشبيه، وهو يُطلَق على فرقٍ من كبار الفرق الإسلاميَّة شبَّهوا اللهَ بالمخلوقات ومثَّلوه بالحادث، ولأجل ذلك جُعِلَتْ فرقةً واحدةً قائلةً بالتشبيه وإن اختلفوا في طريقه، وأقوالُهم في التشبيه متعدِّدة لا تنتهي، منها أنّ الله على العرش من جهة العلوِّ مماسَّةً له من الصفحة العلياء، وتجوز عليه الحركة والنزول، واختلفوا أيملأ العرشَ أم لا يملؤه، ومنهم مشبِّهةُ غلاةِ الشيعةِ كالسبائيَّة والبنانيَّة والمغيريَّة والهشاميَّة وغيرِهم القائلين بالتجسُّم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام ونحو ذلك. تعالى الله عن أقوالهم علواً كبيراً. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1545/1 وما بعدها).

وعندَ الحكماءِ عبارةٌ عن مقدارِ حركةِ الفَلَكِ الأعظمِ[542]، فلا يُتصوَّرُ فيما لا تعلُّقَ له بالحركةِ والجهةِ أصلاً.

(وآنٍ) لأنَّه ظرفُ الزمانِ.

نعم، وجودُهُ مقارِنٌ للزمانِ والآنِ وحاصلٌ مع حصولهما، ولا يلزم منه كونُهُ واقعاً فيهما.

(ولا مُصوَّرٍ) أي ذي صورةٍ وشكلٍ. [ب/62و]

(ولا محدودٍ) أي ذي حدٍّ ونهايةٍ.

(ولا معدودٍ) أي ذي عددٍ[543]، لأنَّ كلَّها من خواصِّ الأجسامِ.

(ولا متَّحدٍ مع غيرِهِ) الاتِّحادُ يُطلَقُ على معانٍ ثلاثةٍ:

الأوَّلُ أنْ يصيرَ شيءٌ بعينه[544] شيئاً آخَرَ من غير أنْ يزولَ عنه شيءٌ أو ينضمَّ إليه شيءٌ، مثلُ أنْ يصيرَ زيدٌ عَمراً، وهذا المعنى محالٌ بالضرورة[545] في الواجب والممكن؛ لأنَّ التغايرَ بينهما من مقتضى ذاتِهِما فلا يزولُ عنهما، ولأنَّ الهُوِيَّتَين: إنْ عُدِما بعدَ الاتِّحاد وحدثَ أمرٌ آخَرُ.. فلا اتِّحادَ، وإنْ عُدِمَ أحدُهما فقط.. فلا اتِّحادَ أيضاً؛ إذ لا يتَّحدُ المعدومُ مع الموجود، وإنْ بقيا بعدَ الاتِّحادِ.. فهما اثنان فلا اتِّحادَ أيضاً.

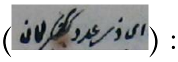
فإنْ قيل: يجوزُ أنْ تبقى ذاتاهما بصفة الوحدةِ بعدما كانا اثنين.

فالجواب أنَّ المدَّعى امتناعُ اتِّحادِ الاثنين بأنْ يصيرَ زيدٌ عَمراً مع بقائهما معاً، [و/62ظ] لا زوالُ صورةِ الاثنين عن شيءٍ وحدوثُ صورةِ الوحدةِ فيه، وإذا فرضْنا بقاءَهما بصفة الوحدةِ بعدما كانا اثنين.. كان الباقي هو الأمرُ الموضوعُ للوحدةِ والكثرةِ معاً، لا كلُّ واحدٍ من الوحدتَين المقوِّمتَين للكثرة، فيلزم اجتماعُ[546] المتقابلَين في محلٍّ واحدٍ وإنَّه محالٌ.

والثاني أنْ ينضمَّ إليه شيءٌ آخَرُ فيتحصَّلَ منهما شيءٌ ثالثٌ، كما يقال: "صار الترابُ طيناً والخشبُ سريراً".

---

[542] انظر: المواقف في علم الكلام (542/1)، شرح المقاصد في علم الكلام (189/1).

[543] في (ب) زيادة كلمةٍ لمْ أتمكَّنْ من قراءتها، وهذه صورتها: ().

[544] (بعينه): ليس في (ل، و).

[545] (بالضرورة): ليس في (ل، و).

[546] في هامش (ب، ل، و): (لأنَّ شيئاً من الوَحدتَين إذا لمْ ينعدمْ –لأنَّا فرضْنا بقاءَهما–.. كان الكثرةُ متحقِّقةً أيضاً، فيلزمُ اجتماعُ المتقابلَين. منه).

والثالث أنْ يصيرَ الشيءُ شيئاً آخَرَ بطريق الاستحالةِ دفعيّاً كان أو تدريجيّاً، كما يقال: "صار الماءُ هواءً[547] والأسودُ أبيضَ"، ففي الأوَّل زالَ حقيقةُ الماءِ بزوال صورتِهِ النوعيَّةِ عن هُيولاهُ وانضمَّ إلى تلك الهُيولى صورةٌ نوعيَّةٌ أخرى التي هي للهواء فحصل حقيقةٌ أخرى، وفي الثاني زالَ صفةُ السوادِ عن الموصوف بها واتَّصفَ بصفةٍ أخرى هي [ل/66ظ] البياضُ.

وكلاهما محالان في حقِّهِ تعالى:

أمَّا الثاني: فلأنَّ أحدَهما إنْ لم يكنْ حالّاً في الآخَرِ.. امتنع أنْ يتحقَّقَ منها حقيقةٌ واحدةٌ، وإنْ كان أحدُهما حالّاً في الآخَر: فإنْ كان الواجب حالّاً.. فهو ينافي الوجوبَ، وإنْ كان هو محلّاً والآخَرُ حالّاً.. فيكون ذلك الآخَرُ عَرَضاً فلا يحصلُ منهما حقيقةٌ واحدةٌ؛ لأنَّ المركَّبَ من المحلِّ والعَرَضِ الحالِّ أمرٌ اعتباريٌّ.

فإنْ قيل: لا نسلِّمُ أنَّه لا يحصلُ من المركَّب من المحلِّ والعَرَضِ الحالِّ ماهيَّةٌ حقيقيَّةٌ، كيف؟! وإنَّ [الإشراقيِّين][548] نفَوا الصورةَ النوعيَّةَ الجوهريَّةَ وادَّعَوا أنَّ أنواعَ الأجسام مؤلَّفةٌ من المادَّةِ والعَرَضِ القائمِ بها كالسريرِ المركَّبِ من قطعِ الخشبِ والهيئةِ الاجتماعيَّةِ التي هي عَرَضٌ.

ولو سُلِّمَ ذلك، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الواجبُ مع ذلك الغير محلّاً للجزءِ الصوريِّ ويحصُلُ من المركَّب من الواجب مع ذلك الغيرِ والجزءِ الصوريِّ ماهيَّةٌ حقيقيَّةٌ كما في العناصر الممتزجة التي يحلُّها صورُ المواليدِ الثلاثِ؟

قلنا: إنَّه باطلٌ لاستلزامِهِ احتياجَ الواجب إلى الجزء الآخَرِ وانفعالَهُ منه، كما في صورة تركُّبِ العناصر، وذلك [و/63و] محالٌ على الله تعالى، ودعوى تخصيصِ احتياجِ أجزاءِ المركَّبِ بعضِها إلى بعضٍ وانفعالِهِ منه بصور المركَّباتِ التي لا يكون الواجبُ جزءاً منها غيرُ مسموعةٍ.

وأمَّا الثالثُ فلأنَّ الاستحالةَ والتغيُّرَ محالٌ على الله تعالى.

(ولا يَحِلُّ في غيرِهِ) لا بطريق حُلولِ [ب/62ظ] الشيءِ في المكان؛ لأنَّه منزَّهٌ عن المكان، ولا بطريق حُلولِ العَرَضِ في المحلِّ؛ لاستلزامِهِ الاحتياجَ المنافي للوجوب.

وكما لا اتِّحادَ ولا حُلولَ في ذاته تعالى.. كذلك في صفاتِهِ، بل هي أَولى؛ لاستحالةِ انتقالِ الصفاتِ عن الذاتِ.

---

[547] (هواء): في (ل): (سواء).

[548] (الإشراقيين): في (ب، ل، و): (الإشراقيون)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

واعلمْ أنَّ الاحتمالاتِ التي يذهبُ إليها أوهامُ المخالفين في هذا الأصلِ ثمانيةٌ: حُلولُ ذاتِهِ أو صفتِهِ في بدنِ الإنسانِ أو روحِهِ وكذا الاتِّحادُ، والكلُّ باطلٌ.

والمخالفون منهم النصارى ومنهم منتمون إلى الإسلام:

أمَّا النصارى وهم [ل/67و] القائلون بالأقانيم الثلاثةِ –وهي: الوجودُ والعلمُ والحياةُ– المعبَّرِ عنها عندهم[549] بالأبِ والابنِ وروحِ القُدُسِ، ويعنون بها الذواتِ الثلاثَ لوجودِ العالَمِ وحدوثِهِ، إلَّا أنَّهم تحاشَوا عن التسمية بالذات وسمَّوها بالصفاتِ.

فقالوا: "إنَّ اللهَ تعالى جوهرٌ قائمٌ بذاتِهِ، واحدُ[550] ثلاثةِ أقانيمَ" وهو المرادُ بقوله تعالى: ﴿قالوا إنَّ اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ﴾[551] أي: أحدُ ثلاثةٍ[552] لا باعتبار[553] التصييرِ ولا باعتبار وقوعِهِ في درجتِهِ العدديَّةِ، بل بمجرَّدِ كونِهِ واحداً من ذلك المعدودِ[554].

---

[549] (عندهم): ليس في (ل، و).

[550] في هامش (ب): (هو مضافٌ إلى ثلاثةِ أقانيمَ سواءٌ كان اللفظُ واحداً أو أحداً. منه).

[551] المائدة 73.

[552] في (و) زيادة: (لكنْ).

[553] في هامش (ب، ل، و): (بيانُهُ أنَّه إذا كان معكَ معدودٌ معيَّنٌ كعشرَةِ رجالٍ مثلاً، وقصدتَ ذِكْرَ واحدٍ منهم، فإنْ أردْتَ ذِكْرَهُ لمجرَّدِ كونِهِ واحداً من ذلك المعدودِ مع قطع النظر عن وقوعه في مرتبةٍ معيَّنةٍ من مراتبِ آحادِهِ.. جئتَ بلفظِ واحدٍ أو أحدٍ مضافاً إلى ذلك المعدودِ [في (ب) زيادة: (المعيَّن)]، فقلتَ: هذا واحدُ العشَرةِ أو أحدُ العشَرةِ [(أو أحد العشرة): ليس في (و)]، وإنْ أردتَ ذِكْرَ واحدٍ منهم مع اعتبار وقوعه في درجته العدديَّةِ، وذلك على وجهَين:
أحدُهما أنْ يَقصِدَ إلى ذلك الواحدِ المراعى درجتُهُ العدديَّةُ بالنظر إلى حاله –أي: درجتِهِ التي هو فيها من العدد– لا باعتبار عددٍ آخَرَ كالثالث، أي: الواحدُ من الثلاثةِ الواقعِ [(الواقع): في (ب): (باعتبار كونه مسبوقاً باثنين وواقعاً)] في الدرجة الثالثة من مراتب الثلاثة [(الثلاثة): في (ب): (العدد)].
والثاني أنْ يَقصِدَ إلى ذلك الواحد المراعى درجتُهُ مع النظر إلى الدرجة التي تحت درجتِهِ أيضاً، فيكون ذلك الواحدُ واقعاً في درجته بسبب انضمامه إلى ما تحته، نحوَ: ثالثُ اثنين، أي: واحدٌ من ثلاثةٍ، بسبب انضمامه إلى اثنين بمعنى مصير اثنينِ ثلاثةً، وهذا معنى قولهم: "أحدُ ثلاثةٍ باعتبار التصيُّر"، [في (ب) زيادة: (إذا عرفت)] هذا فمرادُهم بـ "ثالثُ [(بثالث): في (ب): (بقولهم اللهُ ثالثُ)] ثلاثةٍ" هو المعنى الأوَّلُ لا الثاني ولا الثالثُ [هنا انتهى الهامش في (ب)].
فإنْ قيل: لِمَ قال "ثالثُ ثلاثةٍ" دون "واحدِ ثلاثةٍ".
قلنا: حكايةً لقول النصارى. منه).

[554] في (ل، و) زيادة: (الثلاث).

ثمَّ قالوا: "إنَّ أُقْنومَ العِلمِ اتَّحدتْ بجسد المسيحِ[555] عليه الصلاةُ والسلامُ وتدرَّعتْ بناسوتِهِ بطريق الامتزاجِ كالخمر بالماء أو بطريق الإشراقِ كإشراق الشمس من كُوَّةٍ على بِلَّورٍ أو بطريق الانقلابِ لحماً ودماً بحيث صار الإلهُ هو المسيحُ"، وهو المرادُ بقوله تعالى ﴿قالوا إنَّ اللهَ هو المسيحُ﴾[556].

وقيل: الأوَّلُ قولُ طائفةٍ منهم، والثاني قولُ طائفةٍ أخرى منهم، وهذه جهالةٌ عظيمةٌ منهم.

ومن[557] هنا ظهر فسادُ ما في «شرح المقاصد» حيثُ قال: "أمَّا النصارى فقد ذهبوا إلى أنَّ اللهَ تعالى جوهرٌ واحدٌ ثلاثةُ أقانيمَ هي الوجودُ والعِلمُ والحياةُ المعبَّرِ عنها عندهم بالأبِ والابنِ وروحِ القُدُسِ.

ويعنون [و/63ظ] بالجوهر: القائمَ بنفسه، وبالأُقنومِ: الصفةَ.

وجعلُ الواحدِ ثلاثةً جهالةٌ أو ميلٌ إلى أنَّ الصفاتِ نفسُ الذاتِ، واقتصارُهُم على العِلمِ والحياةِ دونَ القدرةِ وغيرِها جهالةٌ أخرى." انتهى[558].

وقال المولى الخَياليُّ في «حاشية شرح العقائد»[559]: "من غايةِ جهلِهِم جعلوا الذاتَ الواحدةَ نفسَ ثلاثِ صفاتٍ، وقالوا: إنَّه جوهرٌ واحدٌ ثلاثةُ أقانيمَ، وأرادوا بالجوهر: القائمَ بنفسه، وبالأُقنومِ: الصفةَ." انتهى[560].

وجهُ فسادِهما بوجهَين:

الأوَّلُ أنَّهم ما أرادوا بالأُقنومِ الصفةَ بل أرادوا بها الذاتَ[561]، إلَّا أنَّهم تحاشَوا عن التعبير بالذات [ل/67ظ] وعبَّروا عنها بالصفات؛ لأنَّهم:

صرَّحوا بانتقال أُقنومِ العِلمِ إلى بَدَنِ عيسى، والانتقالُ لا يُتصوَّرُ إلَّا في الذاتِ دونَ الصفاتِ؛ لأنَّ الأعراضَ لا تنتقلُ عن محلِّها.

---

[555] في هامش (ب): (أي: عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ).

[556] المائدة 17.

[557] في هامش (و): (مطلبٌ لطيفٌ فيه ردٌّ على التفتازانيّ والخياليّ).

[558] شرح المقاصد في علم الكلام (69/2).

[559] (في حاشية شرح العقائد): ليس في (ل، و).

[560] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (69/2).

[561] في هامش (ل): (على ما صرَّح به علماؤنا في بحثِ إثباتِ صفاتِ اللهِ تعالى في الردِّ على مَن أنكرَ زيادتَها على ذاته تعالى كما سيجيءُ بيانُهُ. منه).

[وصرَّحوا أيضاً في بحث الصفاتِ –حينَ قال المنكرون بزيادة الصفاتِ بأنَّ النصارى قد كُفِّروا بإثبات ثلاثةِ قدماءَ فكيف لا يُكفَّرُ مَن أثبتَ ثمانيةَ قدماءَ؟– بأنَّ النصارى أثبتوا ذواتِ ثلاثةِ قدماءَ، ونحن لا نُثبِتُ ذواتٍ متعدِّدةً قدماءَ، بل نُثبِتُ ذاتاً[562] واحدةً قديمةً وثمانيةَ صفاتٍ قدماءَ فلا نستحقُّ التكفيرَ.

وأيضاً إنَّ معنى الأُقنومِ هو: الأصلُ، وقد عبَّروا عنها بالأبِ والابنِ وروحِ القُدُسِ[563]][564].

ومنه ظَهَرَ أنَّه لا وجهَ لقوله: "أو ميلٌ إلى أنَّ الصفاتِ..." إلى آخره؛ لأنَّ هذا القولَ إنَّما يصحُّ على تقدير كونِ المرادِ بالأُقنومِ الصفاتُ، وليس كذلك كما عرفتَ.

والثاني أنَّهم ما جعلوا الذاتَ الواحدةَ ثلاثةً حتَّى شنَّعَ عليهم أنَّه من غاية جهلهم، بل جعلوا اللهَ تعالى واحداً من الذواتِ الثلاثِ، وقالوا: "إنَّ اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ".

ولعلَّ منشأَ غلطِهما أنَّهما جعلا لفظَ (الواحدِ) في قول النصارى: "اللهُ جوهرٌ واحدُ ثلاثةِ أقانيمَ" صفةً[565] (جوهرٌ)، وجعلا (ثلاثة أقانيمَ) خبراً ثانياً، وليس الأمرُ كذلك، بل لفظُ (الواحدِ) مضافٌ إلى (ثلاثةِ أقانيمَ) كما أنَّ لفظَ (ثالثُ) في قوله تعالى: ﴿ثالثُ ثلاثةٍ﴾[566] مضافٌ إلى ثلاثةٍ.

وأمَّا المنتمون إلى الإسلام:

فمنهم بعضُ غُلاةِ الشيعةِ القائلون بأنَّه لا يمتنعُ ظهورُ الروحانيِّ بالجسمانيِّ كظهورِ جبرائِلَ عليه الصلاةُ والسلامُ في صورةِ دِحْيَةَ الكَلْبِيِّ[567]، فلا يَبْعُدُ أنْ [و/64و] يظهرَ اللهُ في صورة بعضِ الكاملين، وأَولى الناسِ بذلك عليٌّ وأولادُهُ[568].

ومنهم [ب/63و] بعضُ المتصوِّفةِ القائلون بأنَّ السالكَ إذا أمعنَ في السلوك وخاضَ لُجَّةَ الوصول.. فربَّما يَحِلُّ اللهُ تعالى فيه كالنار في الجمر بحيثُ لا يمتازُ أو يتَّحدُ به بحيثُ لا إثنينيَّةَ، وصحَّ أنْ يقولَ: "أنا هو، وهو أنا" و"أنا اللهُ"، وحينئذٍ يُرفَعُ الأمرُ والنهيُ، ويَظهرُ من العجائبِ والغرائبِ ما لا يُتصوَّرُ من البشر[569].

---

[562] (ذاتاً): في (ل، و): (ذات)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[563] (وروح القدس): ليس في (و).

[564] ما بين قوسين ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل).

[565] في (ل، و) زيادة: (لفظ).

[566] المائدة 73.

[567] (الكلبيّ): ليس في (ل، و).

[568] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (70/2).

[569] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (70/2).

وبطلانُهما ظاهرٌ.

[وقال بعضُ المتصوِّفةِ: "إنَّ الموجودَ الظاهرَ لَمَّا لم يكنْ حقّاً فقط؛ لاستحالة إحاطةِ الحدودِ به واكْتِناهِها بكُنْهِهِ، ولا خلقاً فقط؛ لاستحالة قيامِ ما سوى الحقِّ بدونه لاستحالة قيامِ المعلولِ بدون العلَّةِ.. صار الموجودُ حقّاً خلقاً، وإذا وصل العبدُ مرتبةَ الفقرِ التامِّ -أي: الخُلُوِّ التامِّ عن الانحرافاتِ الخُلُقِيَّةِ والجهاتِ الإمكانيَّةِ وأحكامِ العاداتِ والمراداتِ الخَلْقِيَّةِ-.. يلزمُهُ ألَّا يَبقى من موجوديَّتِهِ شيءٌ سوى الحقِّ وحدَهُ".

ولهذا قالوا: "إذا تمَّ الفقرُ فهو اللهُ تعالى، وإذا وصل مرتبةَ الفقرِ التامِّ يصحُّ أنْ يقالَ: أنا اللهُ" ولا يخفى بطلانُهُ][570].

(ولا يقومُ بذاتِهِ حادثٌ) قيل: لأنَّه لو جاز ذلك.. لزم جوازُ وجودِ الحادثِ أزلاً، واللازمُ باطلٌ.

أمَّا بُطلانُ اللازمِ فظاهرٌ، وأمَّا الملازمةِ فلأنَّ قابليَّةَ الذاتِ ذلك الحادثَ من لوازم الذات وإلَّا لزم الانقلابُ من الامتناع الذاتيِّ [ل/68و] إلى الإمكان الذاتيِّ، وإذا كانت القابليَّةُ من لوازم الذات القديمة.. تكون أزليَّةً أيضاً، وذلك يقتضي أزليَّةَ المقبولِ الحادثِ أيضاً.

وأُجيبَ عنه بأنَّ اللازمَ ممَّا ذكرتُمْ هو أزليَّةُ صحَّةِ وجودِ الحادثِ وهو ليس بمحالٍ، فإنَّ صحَّتَهُ أزليَّةٌ، والمحالُ هو صحَّةُ أزليَّةِ وجودِ الحادثِ وهو ليس بلازمٍ؛ لأنَّ أزليَّةَ الإمكانِ تغايرُ إمكانَ الأزليَّةِ ولا يستلزمُهُ، فالأَوجَهُ أنْ يقالَ: "إنَّ قيامَ الحادثِ[571] من أمارة الحدوثِ".

فإنْ قيلَ: إنَّه تعالى يتَّصفُ بالإضافة ككونِهِ خالقَ زيدٍ وخالقَ عمرٍو ورازقَ بكرٍ إلى غير ذلك من الإضافاتِ الحادثةِ بعدَ أنْ لمْ يكنْ.

قلنا: المرادُ بالحادث [و/64ظ] ههنا هي نفسُ الصفةِ الحقيقيَّةِ سواءٌ كانت ذاتَ تعلُّقٍ كالعِلمِ والقدرةِ والإرادةِ أو لا كالوجودِ والحياةِ، لا تعلُّقُ هذه الصفات وإضافاتُها إلى الحوادث، ولا السُّلوبُ ككونِهِ غيرَ رازقٍ لزيدٍ الميّتِ، والسُّلوبُ والإضافاتُ ليست من الصفاتِ الحقيقيَّةِ.

وقد يُستدَلُّ عليه بأنَّ ما يقومُ بذاته تعالى لا بدَّ وأنْ يكونَ من صفات الكمالِ، فلو كان حادثاً.. لكان خالياً عنه في الأزل، والخُلُوُّ عن صفةِ الكمالِ نقصٌ، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن النقص.

---

[570] ما بين معقوفين: ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل).

[571] في (ل، و) زيادة: (به).

وأُورِدَ عليه بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّ كلَّ ما يقومُ بذاته تعالى لا بدَّ أنْ يكونَ من صفات الكمالِ، لِمَ لا يجوزُ أنْ يتَّصفَ بما لا كمالَ في وجودِهِ ولا نقصَ في عدمِهِ؟ لأنَّ البرهانَ إنَّما قام على نفيِ الاتِّصافِ بالنقائصِ، وأمَّا أنَّ كلَّ ما يتَّصفُ به لا بدَّ أنْ يكونَ كمالاً فلا برهانَ عليه.

ولو سُلِّمَ ذلك فلا نسلِّمُ أنَّ الخُلُوَّ عن صفةِ الكمالِ نقصٌ، لِمَ لا يجوزُ أنْ يتَّصفَ حالَ الخُلُوِّ عنه بكمالٍ آخَرَ يكونُ زوالُهُ شرطاً لحدوث هذا الكمالِ بأنْ يتَّصفَ دائماً بنوعِ كمالٍ يتعاقبُ أفرادُهُ من الأزل إلى الأبد.

قلنا: هذا مبنيٌّ على جواز التسلسل في الأمور [ل/68ظ] الموجودةِ المتعاقبةِ، فإنْ جازَ فيها وإلَّا فلا، لكنَّ التحقيقَ عدمُ جوازِهِ كما تقدَّمَ.

فإنْ قيل: هذا الدليلُ جارٍ في السُّلوبِ والإضافاتِ مع تخلُّفِ المدَّعى.

قلنا: لا نسلِّمُ جريانَهُ فيها، فإنَّها ليست بصفاتٍ حقيقيَّةٍ بل اعتباراتٌ حاصلةٌ من النسبة إلى الغير، ولو سُلِّمَ ذلك.. فلا نسلِّمُ أنَّها من صفات الكمال حتَّى يكونَ الخُلُوُّ عنها في الأزل نقصاً، بل قد يُدَّعى أنَّ الخُلُوَّ عنها في الأزل كمالٌ يَظهرُ به استئثارُهُ تعالى بالقِدَمِ الزمانيِّ كما استأثره بالقِدَمِ الذاتيِّ.

على أنَّه يمكنُ أنْ يقالَ: إنَّ وجودَ العالَمِ في الأزل ممتنعٌ، فلا يكونُ عدمُ إيجادِهِ في الأزل نقصاً كما لمْ يكنْ عدمُ شمولِ قدرتِهِ للممتنع نقصاً.

فإنْ قيل: قد تقرَّرَ أنَّ إمكانَ الممكنِ أزليٌّ، وأنَّ أزليَّةَ الإمكانِ تستلزم [و/65و] إمكانَ الأزليَّةِ؛ لأنَّ إمكانَهُ إذا كان أزليّاً.. لمْ يكنْ هو في ذاته مانعاً عن قَبول الوجودِ في شيءٍ من أجزاء الأزل، فيكون عدمُ منعِهِ لقَبول الوجودِ أمراً مستمرّاً في جميع تلك الأجزاءِ، فإذا نظر إلى ذاته.. لمْ تَمنعْ من اتِّصافِهِ بالوجود في شيءٍ منها، بل جاز اتِّصافُهُ به في كلٍّ منها لا بدلاً فقط بل معاً أيضاً، وجوازُ اتِّصافِهِ في كلٍّ منها هو إمكانُ اتِّصافِهِ بالوجود المستمرِّ في جميع أجزاءِ الأزلِ بالنظر إلى ذاته، فكان أزليَّةُ الإمكانِ مستلزمةً لإمكانِ الأزليَّةِ، فكيف يمتنعُ وجودُهُ في الأزل؟!

أُجيبَ عنه بأنَّه:

إنْ أراد بقوله: "لمْ يَمنعْ من اتِّصافِهِ بالوجود في شيءٍ منها" أنَّ ذاتَهُ لا تَمنعُ في شيءٍ من أجزاء الأزل من الاتِّصاف بالوجود في الجملة بأنْ يكونَ قولُهُ "في شيءٍ منها" متعلِّقاً بعدم المنع.. فيكونُ معناه أنَّه لا يُمنَعُ في شيءٍ من أجزاء الأزل من الوجود، فهو بعَينِهِ أزليَّةُ الإمكانِ، ولا يلزم منه عدمُ منعِهِ من الوجود الأزليِّ الذي هو إمكانُ الأزليَّةِ.

وإنْ أراد به أنَّ ذاتَهُ [ل/69و] لا تَمنعُ من الوجود في شيءٍ من أجزاء الأزل بأنْ يكونَ قولُهُ "في شيءٍ منها" متعلِّقاً بالوجود، فهو بعَينِهِ إمكانُ الأزليَّةِ، والنزاعُ إنَّما وقع فيه فيكون مصادرةً على المطلوب.

(ولا يجوزُ عليه الكذبُ) لأنَّه نقصٌ في حقِّ العبادِ فضلاً عن الله تعالى.

قيل: إنَّ مَن جوَّزَ الخُلْفَ في الوعيد يلزمُهُ تجويزُ الكذبِ عليه تعالى.

وأُجيبَ عنه بوجهَين:

أحدُهما أنَّ الكذبَ لا يكون إلَّا في الماضي، والخُلْفُ لا يكون إلَّا في المستقبل، فلا يستلزمُ الكذبَ[572].

ورُدَّ هذا[573] بأنَّ الكذبَ هو الخبرُ الغيرُ المطابقِ للواقع[574] سواءٌ كان[575] في الماضي أو في المستقبل، ومِن ثَمَّةَ[576] كذَّبَ اللهُ تعالى المنافقين في قولهم ﴿لئن أُخرِجْتُمْ لنَخْرُجَنَّ معكم ولا نطيعُ فيكم أحداً أبداً وإنْ قوتلْتُم لنَنْصُرَنَّكُمْ واللهُ يشهدُ إنَّهم لكاذبون﴾[577]

والثاني أنَّ آياتِ الوعيدِ مشروطةٌ بشروطٍ معلومةٍ من الآياتِ الأُخَرِ والأحاديثِ، منها: الإصرارُ وعدمُ التوبة، ومنها: عدمُ عفوِهِ تعالى، فتكونُ في قوَّةِ الشرطيَّةِ، فلا يلزمُ الكذبُ [و/65ظ] أصلاً، وكأنَّه قال: "إنَّ العاصيَ إنْ أصرَّ على عصيانه ولم يتبْ.. يكونُ معاقباً"، أو يقال: "المرادُ بآياتِ الوعيدِ إنشاءُ الوعيدِ والتهديدُ لا حقيقةُ الإخبار" كما قيل في قوله تعالى ﴿ربِّ إنِّي وضعْتُها أنثى﴾[578]: إنَّه لإنشاء التحزُّنِ.

(ولا متبعِّضٍ ولا متجزٍّ) أي: ذا أبعاضٍ وأجزاءٍ

(ولا مركَّبٍ) من أجزاءٍ؛ لأنَّ ما له أجزاءٌ: باعتبار تآلفِهِ منها يُسمَّى مركَّباً، وباعتبار انحلالِهِ إليها متبعِّضاً متجزِّئاً. [ب/63ظ]

---

[572] (يستلزمُ الكذبَ): في (ل، و): (يكون كذباً).

[573] (هذا): ليس في (ل، و).

[574] (للواقع): ليس في (ل، و).

[575] (كان): ليس في (و).

[576] (ثَمَّةَ): في (و): (ثَمَّ).

[577] الحشر 11.

[578] آل عمران 36.

وهذا لأنَّه لو كان مركَّباً من الأجزاءِ الخارجيَّةِ أو الذهنيَّةِ.. لاحتاجَ الواجبُ لِذاتِهِ في ذاتِهِ ووجودِهِ إلى تلك الأجزاءِ بحسَب نفسِ الأمرِ، وجميعُ أجزاءِ الشيءِ وإنْ كان نفسَ ذلك الشيءِ لكنَّ كلَّ واحدٍ من تلك الأجزاءِ ليس نفسَ ذلك الشيءِ، والمحتاجُ في نفس الأمرِ إلى ما ليس بعينه ممكنٌ، فيلزمُ [ل/69ظ] أنْ يكونَ الواجبُ ممكناً.

فإنْ قيل: الممكنُ: ما يحتاجُ في وجوده إلى الغير، وكلُّ واحدٍ من الأجزاء وإنْ لم يكنْ عينَ الشيءِ لكنَّه ليس غيرَهُ أيضاً، فلا يلزمُ أنْ يكونَ الواجبُ ممكناً.

قلنا: إنَّ ما لا يكونُ عينَ الشيءِ وإنْ لم يلزمْ كونُهُ غيرَهُ في الاصطلاح لكنَّه غيرُهُ في اللغة، والممكنُ ما يحتاجُ إلى الغير مطلقاً لغةً أو اصطلاحاً، ثمَّ المرادُ بالغير في تعريف الممكنِ هو الغيرُ الذي لا يكونُ المحتاجُ من مقتضى ذاتِ المحتاجِ إليه، فلا ينتقضُ بصفات الله تعالى فإنَّها وإنْ كانت غيرَ الذات لغةً إلَّا أنَّها من مقتضَياتِ الذاتِ، بخلاف الكلِّ فإنَّه ليس من مقتضى ذاتِ الجزءِ، فيكونُ بالاحتياج إليه ممكناً لاحتياجه إلى الغير لغةً.

هذا ما ذكروه في نفيِ التركيبِ مطلقاً من أجزاءٍ خارجيَّةٍ أو ذهنيَّةٍ.

وأقولُ: في استلزامِهِ البساطةَ الذهنيَّةَ نظرٌ؛ لأنَّه ليس معنى كونِ الأجزاءِ العقليَّةِ أجزاءً للماهيَّةِ إلَّا أنَّ العقلَ ينتزعُ في نفس الذاتِ –مع قطع النظرِ عن عوارضها– مفهوماتٍ متعدّدةً يتعقَّلُها بها، وسُمِّيَ أعمُّها جنساً وأخصُّها فصلاً، وهذه المفهوماتُ [و/66و] وإنْ كانت متغايرةً ماهيَّةً ووجوداً في الذهن إلَّا أنَّها صُوَرُ شيءٍ واحدٍ في حدِّ ذاتِهِ بسيطٍ لا تعدُّدَ فيه أصلاً، بل غايتُهُ أنَّ ذلك البسيطَ كان بحيثُ يجوزُ أنْ تؤخذَ منه –بدونِ عوارضِهِ– مفهوماتٌ متعدِّدةٌ محمولةٌ عليه، فإذا كان كذلك:

فإنْ أرادوا بقولهم: [ب/64و] "لزم احتياجُ الواجبِ في ذاتِهِ ووجودِهِ إلى الغيرِ" هذا القَدْرَ المذكورَ –أعني: احتياجَ البسيطِ في حدِّ ذاتِهِ إلى الصورِ المنتزَعةِ منه عندَ العقلِ–.. فلا نسلِّمُ استحالتَهُ واستلزامَهُ الإمكانَ.

وإنْ أرادوا به معنىً آخَرَ.. فلا بدَّ من بيانه.

فإنْ قلتَ: قد تقرَّرَ في محلِّه [ل/70و] أنَّ الموجودَ في الذهن هو عينُ الماهيَّةِ الخارجيَّةِ لا شبحُها عند المحقِّقين، فحينئذٍ تكونُ الماهيَّةُ –على تقدير تركُّبِها في الذهن من الجنسِ والفصلِ– مركَّبةً في حدِّ نفسِها من أمرَين محتاجةً إلى كلٍّ منهما، فيلزمُ الإمكانُ.

قلنا: إنَّ الأجزاءَ العقليَّةَ وإنْ كانت متغايرةً بحسَب الذهنِ إلَّا أنَّها متَّحدةٌ بحسَب الخارجِ ماهيَّةً ووجوداً، وإلَّا فإمَّا أنْ تختلفَ ماهيَّةً وتتَّحدَ وجوداً أو تختلفَ ماهيَّةً ووجوداً معاً.

وعلى الأوَّل: إنْ قام ذلك الوجودُ الواحدُ بكلِّ واحدٍ من تلك الأجزاءِ.. لزم حُلولُ شيءٍ واحدٍ في مَحالٍّ متعدِّدةٍ، وإنْ قام بمجموعها من حيثُ هو.. لزم وجودُ الكلِّ بدونِ وجودِ الجزءِ، وكلاهما محالان.

وعلى الثاني يلزمُ أنْ يمتنعَ حملُ أحدِهما على الآخَرِ وعلى المركَّب منهما بـ: هو هو؛ لأنَّ الأمورَ المتمايزةَ بحسَب الخارجِ في الماهيَّةِ والوجودِ يمتنع حملُ بعضِها على بعضٍ وعلى المركَّب[579] منهما بالمواطئة، وإنْ فُرِضَ بينهما أيُّ ارتباطٍ.. أمكنَ وذا محالٌ، فثبت أنَّها متَّحدةٌ[580] بحسَب الخارج.

فباعتبار الوجودِ الخارجيِّ لا تركُّبَ فيها أصلاً، فذاتُهُ البسيطةُ كافيةٌ[581] في وجودها الخارجيِّ من غير اعتبارِ أمرٍ آخَرَ معها، وباعتبار الوجودِ الذهنيِّ يكون مركَّباً ومحتاجاً إلى الأجزاء، ولا نسلِّمُ استلزامَ هذا الاحتياجِ الإمكانَ المنافي للوجوب، وإنَّما يستلزم الإمكانُ الاحتياجَ في الوجود الخارجيِّ.

والحاصلُ [ب/64ظ] أنَّ الأمرَ البسيطَ الذي لا تعدُّدَ فيه أصلاً بحسَب الخارجِ [و/66ظ] لا في ذاته ولا في وجوده إذا وُجِدَ في العقل.. فَصَلَهُ العقلُ إلى مفهومَين متمايزَين، وهذا التفصيلُ والتكثيرُ إنَّما هو في الذهن لا في الخارج، فتكونُ البساطةُ لازمةً للماهيَّةِ بالنظر إلى وجودها الخارجيِّ، والتركُّبُ إنَّما هو بحسَب الذهنِ، واستحالةُ هذا واستلزامُهُ الإمكانَ ممنوعٌ. [ل/70ظ]

فإنْ قيل: لو كان الشيءُ البسيطُ في الخارج مركَّباً في الذهن.. لزم:

أنْ يكونَ حُكْمُ العقلِ بالتركُّبِ جهلاً.

وأنْ يكونَ للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان له.

وكلاهما محالان: أمَّا الأوَّلُ فظاهرٌ، وأمَّا الثاني فلأنَّ مطابقةَ أحدِ المتغايرَين له ينافي مطابقةَ الآخَرِ له.

قلنا: كلٌّ من المقدِّمتَين ممنوعٌ:

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ كونَ حُكْمِ العقلِ بالتركيب الذهنيِّ جهلاً ممنوعٌ، والسندُ ظاهرٌ.

وأمَّا الثاني فلأنَّه إنْ أراد أنَّ الصورتَين متغايرتان بحسَب الخارجِ.. فهو ممنوعٌ، وإنْ أراد أنَّهما متغايرتان بحسَب الذهنِ.. فمسلَّمٌ، لكنَّ المطابقةَ إنَّما هي بحسَب الخارجِ لا بحسب الذهنِ.

(ولا متناهٍ) لأنَّ التناهيَ من خواصِّ الأجسامِ

---

[579] في هامش (ب، ل): (أي: لا يقالُ المركَّبُ من الأمور المتمايزةِ المتغايرةِ هو هذا الواحدُ أو ذلك الواحدُ. منه).

[580] (متَّحدة): في (ل، و): (متحدِّدة).

[581] في هامش (ب): (أي: ماهيَّةً ووجوداً. منه).

(ولا يوصَفُ بالمائيَّةِ) أي: بالمجانَسةِ للأشياءِ، يقال: "ما هذا؟" أي: من أيِّ جنسٍ هو؛ لأنَّ المجانَسةَ يوجِبُ التمايزَ عن المجانِساتِ الأخرى بفصولٍ مقوِّمةٍ، فيَلزمُ التركُّبُ من الجنس والفصل، وقد ثبت أنَّه غيرُ مركَّبٍ لا من أجزاءٍ خارجيَّةٍ ولا من أجزاءٍ ذهنيَّةٍ، ولا يخفى عليك أنَّه يردُ عليه ما ذكرناه آنفاً[582] من منع عدمِ تركُّبِهِ من أجزاءٍ ذهنيَّةٍ.

وجوَّزَ بعضُ المتكلِّمين إطلاقَ المائيَّةِ عليه تعالى متمسِّكاً بما رُويَ عن أبي حنيفةَ [ب/65و] رحمه الله أنَّه كان يقول: "إنَّ للهِ تعالى مائيَّةً لا يعلمُها إلَّا هو"[583].

والجوابُ بعدَ تسليمِ صحَّةِ هذه الروايةِ عنه: معناه أنَّ له أسماءً لا يعلمُهُ إلَّا هو، فإنَّ (ما) قد يُسألُ به عن الاسم.

وقال أبو منصورٍ الماتُريديُّ: إنْ سألَنا سائلٌ عن الله تعالى بـ: "ما هو؟".. قلنا:

إنْ أردْتَ: "ما اسمُهُ؟".. فاللهُ الرحمنُ الرحيمُ.

وإنْ أردْتَ: "ما صفتُهُ؟".. فسميعٌ بصيرٌ.

وإنْ أردْتَ: "ما فِعْلُهُ؟".. فخَلْقُ المخلوقاتِ. [و/67و]

وإنْ أردْتَ: "ما ماهيَّتُهُ؟".. فهو متعالٍ عن المثالِ والجنسِ[584].

(ولا ضِدَّ له) لأنَّ الضِّدَّين هما الشيئانِ اللذانِ تحتَ جنسٍ واحدٍ، وقد ثبت أنَّه تعالى [ل/71و] لا جنسَ له حتَّى يندرجَ هو مع ضِدِّهِ تحتَهُ.

(وليس بوالدٍ) لقوله تعالى: ﴿لم يَلِدْ﴾[585].

(ولا مولودٍ) لقوله تعالى: ﴿ولم يُولَدْ﴾[586].

---

[582] (آنفاً): ليس في (ل).

[583] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (68/2، 124).

[584] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (68/2).

[585] الإخلاص 3.

[586] الإخلاص 3.

(وليس بوالدٍ لقوله تعالى: (لمْ يَلِدْ) ولا مولودٍ لقوله تعالى: (ولمْ يولَدْ)): في (ل، و): (وليس بوالدٍ ولا مولودٍ لقوله تعالى: (لمْ يَلِدْ ولمْ يولَدْ)).

ولأنَّ الولدَ لا بدَّ وأنْ يكونَ من جنسِ الوالدِ لأنَّه من مائِهِ، وقد ثبت أنَّه تعالى خالقٌ لجميع ما سواه، فلو كان له ولدٌ.. لزم أنْ يكونَ خالقاً لولدِهِ، والمخلوقُ ليس من جنس الخالق ولا يماثلُهُ.

(وواجبٌ وجودُهُ لِذاتِهِ) وإلَّا لكان واجباً لغيره فيكونُ حادثاً؛ لأنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هي الحدوثُ وقد ثبت قِدَمُهُ، وعلى تقدير كونِها الإمكانُ –كما هو مذهبُ الحكماء– لا بدَّ أنْ يستندَ إلى واجبٍ يكون وجودُهُ لِذاتِهِ قطعاً للدورِ والتسلسلِ.

والوجوبُ لِذاتِهِ[587] يقال على ثلاثةِ معانٍ:

الأوَّلُ: عدمُ احتياجِ الذاتِ في وجوده إلى الغير، أي: استغناءُ وجودِهِ عن الغير، وهو صفةُ الوجودِ.

والثاني: كونُ ذاتِهِ مقتضِيةً لوجودِهِ، وهو صفةُ الذاتِ بالقياس إلى الوجودِ.

والثالثُ: الشيءُ الذي تمتازُ به الذاتُ عن غيره.

والأوَّلُ غيرُ الذاتِ بالاتِّفاقِ؛ لكونِهِ أمراً عدميّاً.

والثالثُ عينُهُ بالاتِّفاقِ؛ لأنَّ الذاتَ الواجبيَّ يمتاز بنفسه، فيكون ما به امتيازُهُ هو[588] نفسُهُ، فلا بدَّ أنْ يؤوَّلَ الوجوبُ في المعنى الثالثِ بالواجبِ.

مسألةٌ خلافيةٌ (3)

والمعنى الثاني عينُ الذاتِ عندَ الماتُريديَّةِ والحكماءِ، وغيرُهُ عند الأشعريَّةِ على ما في «التعديل[589]»[590].

فإنْ قيل: يَلزمُ على القول بالعينيَّةِ ألَّا يكونَ ذاتُ الباري تعالى واجباً؛ لأنَّ وجودَ الواجبِ عندَهم عينُ ذاتِهِ، والشيءُ لا يقتضي نفسَهُ وإلَّا لزم تقدُّمُهُ على نفسه.

أُجيبَ عنه:

أوَّلاً بأنَّ ذاتَهُ تعالى واجبٌ بالمعنى الأوَّلِ والثالثِ وإنْ لمْ يكنْ واجباً بالمعنى الثاني عندَهم.

---

[587] في هامش (ل): (في معنى الوجوبِ لِذاتِهِ).

[588] (هو): ليس في (ل، و).

[589] تعديل العلوم: للفاضل العلامة عبيد الله بن مسعود، المعروف بصدر الشريعة البخاري الحنفي (ت 747هـ)، جعله على قسمين: الأوَّل: في الميزان –أي المنطق–، والثاني: في الكلام، ثم شرحه شرحاً ممزوجاً، وكشف فيه عن غوامض المباحث، ورتَّب الكلام على سبعة تعديلاتٍ، بعدد آيات فاتحة الكتاب. انظر: كشف الظنون (419/1).

[590] انظر: القاضي كمال الدين البياضي (ت 1097هـ)، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان (ص 78)، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى 2007م.

وثانياً بأنَّ معنى قولِهم "ما تقتضي ذاتُهُ وجودَهُ" أنَّ ذاتَهُ بحيثُ لا يجوزُ ألَّا تتَّصفَ بالوجود لا أنَّ هناك [ل/71ظ] اقتضاءً وتأثيراً، وفيه نظرٌ؛ لأنَّ الوجوبَ بالمعنى الثاني أمرٌ ثبوتيٌّ فلا يجوز تفسيرُهُ [و/67ظ] بالعدميِّ.

وثالثاً بأنَّ الوجودَ الذي هو عينُ الذاتِ هو الوجودُ الخاصُّ، والوجودُ المطلقُ عارضٌ له وهو غيرُهُ، فيكون الوجودُ الخاصُّ الذي هو عينُهُ مقتضِياً للوجود المطلقِ، فلْيكنِ المرادُ بقولهم "الواجبُ ما تقتضي ذاتُهُ وجودَهُ" ذلك، فيكون واجباً بالمعنى الثاني أيضاً.

ورُدَّ هذا بأنَّ معنى اقتضاءِ الذاتِ للوجود أنْ تقتضيَ الذاتُ كونَهُ موجوداً لا أنْ تقتضيَ كونَهُ فرداً من أفراد الوجود، فإنَّ الواجبَ ما تقتضي ذاتُهُ كونَهُ موجوداً، كما أنَّ الممتنعَ ما تقتضي ذاتُهُ كونَهُ معدوماً، فاقتضاءُ الوجودِ الخاصِّ الوجودَ المطلقَ بأنْ يكونَ فرداً من أفراده لا يكونُ وجوباً، إذ لو كان الواجبُ ما تقتضي ذاتُهُ أنْ يكونَ وجوداً.. لكان الممتنعُ ما تقتضي ذاتُهُ أنْ يكونَ عدماً، فيَلزمُ أنْ يَدخُلَ ما تقتضي ذاتُهُ أنْ يكونَ موجوداً لا وجوداً وما تقتضي ذاتُهُ أنْ يكونَ معدوماً لا عدماً كشريكِ الباري واجتماعِ النقيضَين في القسم الممكنِ، إذ لا مجالَ لقسمٍ آخَرَ، واللازمُ باطلٌ فالملزومُ مثلُهُ.

لا يقال: يجوز أنْ يكونَ مرادُ مَن قال: "إنَّ الوجودَ الخاصَّ الذي هو عينُ ذاتِ الباري مقتضٍ للوجود المطلقِ" أنَّ ذاتَ الباري وجودٌ خاصٌّ يقتضي كونَهُ موجوداً بالوجودِ المطلقِ لا أنَّه يقتضي كونَهُ فرداً من أفراد الوجودِ المطلقِ.

لأنَّا نقول: يلزم حينئذٍ أنْ تكونَ ذاتُ الباري موجوداً بوجودَين، وإنَّه تحصيلُ الحاصلِ.

ولا يمكن أنْ يجابَ عنه بأنَّ الاتِّصافَ بالوجودِ المطلقِ في ضِمنِ الاتِّصافِ بالوجودِ الخاصِّ، ولا محذورَ فيه، ألَا ترى أنَّ الجسمَ إذا اتَّصفَ بفردٍ من البياض.. كان متَّصفاً بمطلق البياض في ضِمنِهِ قطعاً؛ لأنَّ ذاتَ الباري على هذا [ل/72و] التقديرِ يكون متَّصفاً بالوجود المطلقِ اشتقاقاً، ولا كذلك اتِّصافُهُ بالوجود الخاصِّ، بل لا اتِّصافَ هناك إذ هو عينُهُ.

فإنْ أُجيبَ بأنَّ الوجودَ الخاصَّ [و/68و] عينُ ذاتِهِ لا وجودُهُ، وإنَّما وجودُهُ هو الوجودُ المطلقُ، فذاتُهُ الذي هو وجودٌ خاصٌّ موجودٌ بالوجودِ المطلقِ، فلا يلزم كونُهُ موجوداً بوجودَين، وإنَّما اللازمُ كونُ الوجودِ الخاصِّ موجوداً بالوجود المطلق، ولا محذورَ فيه.

قلنا: فحينئذٍ يكون الواجبُ تعالى ذا ماهيَّةٍ ووجودٍ مغايرٍ لماهيَّتِهِ، غايةُ الأمرِ أنَّ تلك الماهيَّةَ وجودٌ خاصٌّ.

وبه يُفتَرقُ عن القائلين بغيريَّةِ الوجودِ للذاتِ، لكنْ يفوتُ مقصودُهم من إثباتِ كونِ ذاتِ الباري عينَ وجودِهِ وهو أنْ يكونَ ذاتُ الباري تعالى في أعلى مراتبِ الموجوديَّةِ؛ وذلك[591] لأنَّهم قالوا: مراتبُ الموجوداتِ في الموجوديَّةِ[592] ثلاثٌ:

أدناها الموجودُ بالغير، أي: يكون وجودُهُ من غيره كما في الممكناتِ.

وأوسطُها الموجودُ بالذاتِ بوجودٍ هو غيرُهُ، أي: تقتضي ذاتُهُ وجودَهُ، وهذا حالُ واجبِ الوجودِ تعالى على مذهبِ القائلين بزيادة الوجود على ذاته وغيريَّتِهِ.

وأعلاها الموجودُ بالذاتِ بوجودٍ هو عينُهُ، وهذا حالُ واجبِ الوجودِ على مذهبِ الحكماءِ.

والفرقُ بينه وبينَ مذهبِ[593] القائلين بزيادة الوجود أنَّ تصوُّرَ انفكاكِ الوجودِ عن الذات مُحالٌ على مذهب الحكماءِ وممكنٌ[594] على مذهبِ القائلين بزيادة الوجودِ[595]، وأمَّا نفسُ الانفكاكِ فمُحالٌ على المذهبَين.

قال بعضُ المحقِّقين من أصحابنا: إنَّ[596] معنى اقتضاءِ ذاتِهِ تعالى وجودَهُ تحقُّقُ ذاتِهِ بحيثُ يتنزَّهُ عن قابليَّةِ العَدَمِ، فيكون ذاتُهُ تعالى واجباً بالمعنى الثاني أيضاً، ويكون وجوبُهُ عينَ ذاتِهِ، ومعناه عندَ القائلين بغيريَّةِ الوجودِ هو النسبةُ بينَ الذاتِ والوجودِ، فيكون غيرَ الذاتِ عندَهم، فعلى هذا يكون النزاعُ بينَهما لفظيّاً، كما إذا حُمِلَ [ب/65ظ] مرادُ القائلين [ل/72ظ] بالعينيَّةِ على المعنى الثالثِ ومرادُ القائلين بالغيريَّةِ على تلك النسبةِ أو على المعنى الأوَّلِ. هذا هو الكلامُ في وجوبِهِ.

وأمَّا وجودُهُ[597] فاعلم أنَّهم اختلفوا فيه على ثلاثةِ [و/68ظ] مذاهبَ:

مسألةٌ خلافيةٌ (4)

فالأشاعرةُ ذهبوا إلى أنَّ وجودَ الواجبِ غيرُ ذاتِهِ، وكذا وجودُ الممكناتِ[598].

---

[591] (وذلك): ليس في (ل، و).

[592] في هامش (و): (مطلبٌ: مراتبُ الموجوداتِ في الموجوديَّةِ).

[593] (مذهب): ليس في (و).

[594] (وممكن): في (ل، و): (ممكن).

[595] (بزيادة الوجود): في (ل، و): (بزيادته).

[596] (إنَّ): ليس في (ل، و).

[597] في هامش (و): (مطلبٌ: البحثُ في وجود الباري)، وفي هامش (ل): (في بحثِ الوجودِ).

[598] انظر: الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ)، الأربعين في أصول الدين (143/1)، تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية مصر.

أمّا الأوَّلُ فلوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ وجودَهُ لو كان مجرَّداً عن الماهيَّةِ -أي: قائماً بذاتِهِ غيرُ قائمٍ بماهيَّةٍ- فتجرُّدُهُ عن الماهيَّةِ: إمَّا لِذاتِهِ، فيكونُ كلُّ وجودٍ مجرَّداً؛ لأنَّ مقتضى الذاتِ لا يختلفُ ولا يتخلَّفُ[599] عنه، فيَلزمُ أنْ يكونَ وجودُ الممكناتِ مجرَّداً أيضاً، وهذا باطلٌ، وإمَّا لغيرِهِ، فيكونُ تجرُّدُ وجودِ الواجبِ لعلَّةٍ منفصلةٍ، فلا يكونُ واجباً.

والثاني أنَّ الواجبَ مبدأُ الممكناتِ، فلو كان عبارةً عن الوجودِ المجرَّدِ القائمِ بنفسه.. فمبدأُ الممكناتِ إمَّا الوجودُ وحدَهُ أو مع قيدِ التجرُّدِ: والأوَّلُ يقتضي أنْ يكونَ كلُّ وجودٍ مبدأً لِمَا كان الواجبُ مبدأً له، فيكونُ كلُّ شيءٍ من الأشياء التي يُحمَلُ عليها الوجودُ مبدأً لكلِّ شيءٍ منها حتَّى لنفسِهِ وعِلَلِهِ؛ لأنَّ الموجوداتِ متساويةٌ متماثلةُ الماهيَّةِ، وهو باطلٌ، والثاني يقتضي أنْ يكونَ التجرُّدُ جزءاً من مبدأ الوجودِ، وهو محالٌ لاستلزامِهِ[600] تركُّبَ الواجبِ لِذاتِهِ.

والثالثُ أنَّ الوجوبَ نسبةٌ بينَ الذاتِ والوجودِ، والنسبةُ تقتضي مغايرةَ المنتسبَين.

والجوابُ عن الأوَّلِ والثاني أنَّ النزاعَ ليس في الوجودِ المطلقِ الذي هو مشتركٌ معنىً بينَ جميعِ الوجوداتِ، فإنَّه غيرُ الذاتِ في جميع الموجوداتِ واجباً أو ممكناً بالبديهة، بل في الوجودِ الخاصِّ وهو عينُ الذاتِ وقائمٌ بنفسه ومبدأٌ للممكناتِ[601] في الواجب.

وقولُهم: "فيَلزمُ أنْ يكونَ وجودُ الممكناتِ مجرَّداً ومبدأً لكلِّ شيءٍ" ممنوعٌ، [ل/73و] [ب/66و] وإنَّما يَلزمُ لو كان الوجودُ الواجبيُّ الخاصُّ مساوياً لسائر الوجوداتِ الخاصَّةِ للممكناتِ في الماهيَّةِ، ولكنَّه مخالفٌ لها في الماهيَّةِ؛ لأنَّ اشتراكَ الوجودِ المطلقِ بينَها وإنْ كان بالتواطؤ لا بالتشكيك لا يَستلزمُ تساويها وتماثلَها في الماهيَّةِ لجوازِ أنْ يكونَ أمراً عارضاً لها خارجاً عن ماهيَّاتِها.

---

[599] (ولا يتخلف): ليس في (و).

[600] في هامش (ب، ل، و): (لاستلزامه تركُّبَ الواجبِ لذاته وقد ثبتَ بساطَتُهُ [هذه العبارة ليس في (ل)]، ولأنَّه يستلزمُ انسدادَ باب إثباتِ الصانعِ لأنَّه لَمَّا جاز كونُ المركَّبِ من العدم وهو التجرُّدُ من [(من): في (ب، ل): (ومن)] الوجودِ موجوداً مع كونِ هذا المركَّبِ معدوماً.. جازَ أنْ يكونَ العدمُ الصِّرفُ أيضاً موجوداً كما [في (ب) زيادة: (ذكره)] في «شرح المواقف». منه).

[601] (للممكنات): في (ل، و): (الممكنات).

فإذا كانت الوجوداتُ الخاصَّةُ المندرجةُ تحتَ الوجودِ [و/69و] المطلقِ متخالفةَ الحقائقِ متشاركةً في العارضِ[602].. ففي كلِّ فردٍ من تلك الوجوداتِ حصَّةٌ من ذلك العارضِ، فيكون في الممكن ثلاثةُ أشياءَ: الماهيَّةُ، والوجودُ الخاصُّ العارضُ للماهيَّةِ، والوجودُ المطلقُ العارضُ للوجودِ الخاصِّ.

وفي الواجب شيئان: الوجودُ الخاصُّ الذي هو عينُ الذاتِ وقائمٌ بنفسه، والوجودُ المطلقُ العارضُ لذلك الوجودِ الخاصِّ.

بل نقول: إنَّ الوجودَ المطلقَ مقولٌ بالتشكيك؛ لأنَّه: عَرَضٌ لازمٌ للواجب؛ لأنَّ تصوُّرَهُ كافٍ في تصوُّرِه، وعَرَضٌ مفارقٌ للمكنات؛ لأنَّ ذواتِ الممكناتِ لا يكفي في عروضه لها، بل يحتاج إلى تصوُّرِ نسبتِهِ إلى الفاعل.

والجوابُ عن الثالث بمنع كونِ الوجوبِ نسبةً بينَهما، بل هو عبارةٌ عمَّا يمتازُ به الذاتُ الواجبيُّ عن غيره أو عدمِ احتياجِهِ إلى الغير على ما ذكرناه.

ولو سُلِّمَ أنَّه نسبةٌ بينَهما، ولكنْ لا نسلِّمُ أنَّها تقتضي المغايرةَ؛ لأنَّ النزاعَ ليس في الوجودِ المطلقِ المشترَكِ، بل في الوجودِ الخاصِّ.

فنقول: إنَّ وجودَهُ الخاصَّ الذي هو عينُ ماهيَّتِهِ يقتضي بذاتِهِ عارِضَهُ الذي هو الوجودُ المطلقُ، فالوجوبُ عبارةٌ عن اقتضاء الوجودِ الخاصِّ الوجودَ المطلقَ، فتكون المغايرةُ بينَ الوجودِ الخاصِّ وبينَ المطلقِ -ونحن لا ننكره- لا بينَ الخاصِّ والذاتِ. [ل/73ظ]

فإنْ قيل: فكذا سائرُ الوجوداتِ الخاصَّةِ للممكناتِ مقتضِيةٌ بذواتها لعارِضِها الذي هو الوجودُ المطلقُ، فتكون واجبةً.

قلنا: تلك الوجوداتُ الممكنةُ ليست مستقلَّةً في اقتضاء عارِضِها؛ لأنَّها في ذاتها محتاجةٌ إلى غيرها، فكذا في اقتضائها المتفرّعِ على ذواتها، بخلاف الوجودِ الواجبيِّ فإنَّه مستغنٍ عمَّا عداهُ بالكُلِّيَّةِ.

وأمَّا الثاني فلوجوهٍ أيضاً:

---

[602] (العارض): في (ل، و): (العوارض).

أقواها[603] أنَّ ماهيَّةَ الممكنِ من حيثُ هي تَقبَلُ[604] العَدَمَ، ومع الوجودِ تأباه، فلو كان الوجودُ[605] عينَها أو جزءَها.. لَمْ يكنْ كذلك، بل كانت تأبى أيضاً من حيثُ هي العدمَ[606].

أمَّا على الأوَّل فلأنَّ [ب/66ظ] الشيءَ يأبى قبولَ نقيضِهِ.

وأمَّا على الثاني فلأنَّ الماهيَّةَ حينئذٍ تؤخذُ مع الوجود؛ لأنَّ الكلَّ يؤخذُ [و/69ظ] مع أجزائه، والمأخوذُ مع الشيء لا يَقبلُ نقيضَ ذلك الشيءِ، والعدمُ نقيضُ الوجودِ.

[[607] أُجيبَ عنه بأنَّك إذا أردْتَ بقبول العَدَمِ أنَّ الماهيَّةَ الممكنةَ تَثبُتُ في الخارج خاليةً عن الوجود متَّصفةً بالعَدَمِ.. فممنوعٌ؛ لأنَّ الماهيَّةَ حالَ العَدَمِ لا ثُبوتَ لها في نفسها عندنا[608]، بل هي نفيٌ محضٌ، وإنْ أردْتَ به ارتفاعَ الماهيَّةِ بالكليَّةِ فلا نسلِّمُ أنَّ الوجودَ لو كان نفسَ الماهيَّةِ أو جزءَها لَمْ تَقبَلْ هي من حيثُ هي العَدَمَ؛ لأنَّ الوجودَ نفسُهُ يرتفعُ بالكليَّةِ؛ لأنَّه إذا ارتفع الماهيَّةُ الممكنةُ.. فقد ارتفع وجودُها قطعاً، إذ لا يجوزُ قيامُ ذلك الوجودِ بذاتِهِ ولا بغير تلك الماهيَّةِ، ولو قام بها لَمْ تكنْ مرتفعةً بل موجودةً، وإذا ارتفع الوجودُ نفسُهُ بالكليَّةِ واتَّصف اشتقاقاً بنقيضه الذي هو العَدَمُ.. جاز ذلك في الماهيَّة أيضاً على تقدير كونِ الوجودِ نفسَها أو جزءَها.

الثاني أنَّه لو كان الوجودُ نفسَ الماهيَّةِ.. لَمَا أفاد حملُهُ عليها، وكان قولُنا: "السوادُ موجودٌ" كقولنا: "السوادُ ذو سوادٍ، والوجودُ ذو وجودٍ".

الثالث أنَّه لو لَمْ يكنِ الوجودُ زائداً على الماهيَّةِ.. لكان نفسَها أو جزءَها:

والأوَّلُ باطلٌ؛ لأنَّ الوجودَ مشترَكٌ دونَ الماهيَّةِ؛ لأنَّ حقائقَ الموجوداتِ متخالفةٌ.

وكذا الثاني باطلٌ، [ل/74و] إذ لو كان الوجودُ جزءاً لها.. لكان أعمَّ الذاتيَّاتِ المشترَكةِ بين الموجوداتِ، فكان جنساً لها محمولاً عليها، وتتمايز أنواعُهُ المندرجةُ تحتَهُ بفصولٍ هي أيضاً موجودةٌ لكونها أجزاءً للماهيَّةِ الموجودةِ، فيكون الوجودُ جنساً لها أيضاً، فلها فصولٌ أُخَرُ موجوداتٌ، فيَلزمُ التسلسلُ في أجزاء الماهيَّةِ الواحدةِ وإنَّه محالٌ، إذ المركَّبُ لا بدَّ له من الانتهاء إلى البسيط.

---

[603] (أقواها): في (ل، و): (الأول).

[604] في هامش (ل، و): (لأنَّها إنْ لَمْ تَقبلِ العدمَ.. ارتفع عنها الإمكانُ واتَّصفَ بالوجوب الذاتيِّ، وذا باطلٌ. منه).

[605] (الوجود): ليس في (ل، و).

[606] (لم يكن كذلك بل كانت تأبى أيضاً من حيث هي العدم): في (ل، و): (لا تقبل العدم بل كانت تأبى العدم من حيث هي أيضاً).

[607] من هنا ليس في (ب) وسيأتي النصُّ الموجودُ في (ب)، والمثبت كما في (ل).

[608] في هامش (ل): (خلافاً للمعتزلة، فإنَّ الماهيَّةَ لها ثبوتٌ في نفسها حالَ العدمِ عندهم. منه).

وأيضاً الوجودُ إمَّا جوهرٌ فلا يكون جزءاً من العَرَضِ، وإمَّا عَرَضٌ فلا يكون جزءاً من الجوهر.

وأُجيبَ عنه باختيار كونِهِ جزءاً منها بأنْ يقالَ: إنَّه قد يكون جنساً للأنواع عَرَضاً عامّاً للفصول، كالجوهر فإنَّه جنسٌ للأنواع المندرجةِ تحتَه عرضٌ عامٌّ [و/70و] لفصولها، بل كلُّ جنسٍ بالقياس إلى الفصلِ الذي يقسِمُهُ عَرَضٌ عامٌّ له، فلا يَلزمُ التسلسلُ في أجزاء ماهيَّةٍ واحدةٍ.

وقولُهُ: "الوجودُ إمَّا جوهرٌ وإمَّا عَرَضٌ".

قلنا: لا جوهرٌ ولا عَرَضٌ، فإنَّهما من أقسام الموجود، والوجودُ ليس من أقسام الموجود لاستحالة أنْ يكونَ الشيءُ مندرجاً تحتَ المتَّصفِ بذلك الشيءِ، هكذا ذكرَهُ في «المواقف»، وقال:

والتحقيقُ أنَّ هذه الوجوهَ إنَّما تفيدُ تغايرَ المفهومَين –أي: مفهومَي الوجودِ والماهيَّةِ كالسوادِ مثلاً– دونَ تغايرِ ذاتَيهما، والنزاعُ إنَّما وقع في تغاير الذاتَين لا في تغاير المفهومَين، فإنَّ عاقلاً لا يقولُ: "إنَّ مفهومَ السوادِ هو بعينه مفهومُ الوجودِ"، بل يقولُ: "إنَّ ما صدق عليه السوادُ هو بعينه ما صدق عليه الوجودُ" وليس لهما هُويَّتان متمايزتان في الخارج تقوم أحدُهما بالأخرى، كالسوادِ القائمِ بالجسمِ فإنَّ للسوادِ هُويَّةً ممتازةً عن هُويَّةِ الجسمِ بحسَب الخارجِ، وقد قامتِ الأولى بالثانية[609].

قال: وهذا التحقيقُ هو الحقُّ، وإلَّا لكان للماهيَّةِ هُويَّةٌ ممتازةٌ في الخارج مع قطع النظر عن الوجود، وكان للوجود [ل/74ظ] أيضاً هُويَّةٌ أخرى حتَّى يمكنَ قيامُها بهُويَّةِ السوادِ في الخارجِ والحال[610] كان للماهيَّة قبلَ انضمامِ الوجودِ إليها وجودٌ آخَرُ فيَلزمُ التسلسلُ، فلا يكونُ لهما هُويَّتان متمايزتان في الخارج[611]][612].

وذهب مشايخُ الماتُريديَّةِ وهو مختارُ أبي الحسنِ الأشعريِّ إلى أنَّ الوجودَ في الواجبِ والممكنِ عينُ الماهيَّةِ[613]، واستدلُّوا عليه بأنَّه لو كان زائداً عليها.. لكان وصفاً قائماً بها وإلَّا لمْ تكنْ موجودةً أصلاً، ولو قام بها.. لكان مفتقِراً إليها –وهي غيرُهُ– فيكون مفتقِراً إلى الغير، والمفتقِرُ إلى الغير ممكنٌ، وكلُّ ممكنٍ محتاجٌ إلى علَّةٍ مؤثِّرةٍ، وهي إمَّا تلك الماهيَّةُ أو غيرُها.

---

[609] انظر: المواقف في علم الكلام (250/1).

[610] (والحال): كذا في (ل، و)، وهي ليست في عبارة «المواقف في علم الكلام» التي نقل منها المؤلف.

[611] المواقف في علم الكلام (250/1).

[612] ما بين معقوفين: في (ب): (وباقي الوجوهِ مع أجوبتها مذكورةٌ في المفصَّلاتِ، والتحقيقُ أنَّ ما ذكروه ههنا من الوجوه غيرُ دالٍّ على مدَّعاهم، وإنَّما يدلُّ على مغايَرةِ الذاتِ والوجودِ في المفهوم لا في الذات على ما في «المواقفِ»، والنزاعُ في الثاني دونَ الأوَّلِ). انظر: المواقف في علم الكلام (250/1).

[613] انظر: المواقف في علم الكلام (163/2).

والثاني باطلٌ وإلَّا لزم افتقارُ الواجبِ لِذاتِهِ في وجوده إلى الغير، [و/70ظ] فلا يكونُ الواجبُ واجباً.

والأَوَّلُ باطلٌ أيضاً؛ لأنَّه لا يخلو إمَّا أنْ تكونَ العلَّةُ تلك الماهيَّةُ بقَيْدِ الوجودِ أو بِقَيْدِ العَدَمِ أو الماهيَّةُ المطلقةُ -أعني: الماهيَّةَ بلا شرطِ شيءٍ-، وكلٌّ من هذه الاحتمالاتِ باطلٌ:

أمَّا الأَوَّلُ فلاستلزامه الدورَ أو التسلسلَ[614]؛ لأنَّ هذا الوجودَ إنْ كان عينَ الموجودِ المقدَّمِ المأخوذِ مع العلَّةِ.. فالدورُ وإلَّا فالتسلسلُ، ويَلزمُهُ أيضاً كونُ الشيءِ موجوداً بوجودَين أو بوجودٍ واحدٍ مرَّتَين.

وأمَّا الثاني فلاستلزامه اجتماعَ النقيضَين في الماهيَّة الواحدةِ -أعني: الوجودَ والعَدَمَ- ولأنَّ المؤثِّرَ في الوجود لا بدَّ وأنْ يكونَ موجوداً قبلَهُ في مرتبة الإيجادِ؛ لأنَّ ما لمْ يوجَدْ لمْ يوجِدْ، فكيفَ تكون الماهيَّةُ المأخوذةُ مع العَدَمِ علَّةً في الوجود؟ [ب/67و]

وأمَّا الثالثُ فلأنَّه:

إنْ أُريدَ بالماهيَّةِ المطلقةِ ما لا يكون الوجودُ والعَدَمُ نفسَها ولا جزءَها.. فغيرُ مفيدٍ؛ لأنَّ العُروضَ كافٍ في لزوم المُحالاتِ المذكورةِ، والماهيَّةُ لا تخلو عن عُروضِ أحدِ المتقابلَين. [ل/75و]

وإن أريد بها ما لا يكونُ موجوداً ولا معدوماً أصلاً لا بِطَريقِ العُروضِ ولا بغيرِهِ.. فتَلزمُ الواسطةُ وأنْ تكونَ الماهيَّةُ معروضةً للوجودِ واللاوجودِ معاً، وهو اجتماعُ النقيضَين.

وإنْ أُريدَ بها ما لا يُعتبَرُ فيه الوجودُ ولا العدمُ وإنْ كان لا ينفكُّ عن أحدِهما في الخارجِ.. فعَدَمُ الانفكاكِ كافٍ في لزوم المُحالاتِ المذكورةِ؛ لأنَّ قيامَ الوجودِ بها إمَّا أنْ يُقارِنَ عدمَها فالتناقضُ أو وجودَها فالدورُ أو التسلسلُ.

وأُجيبَ عنه[615] بوجوهٍ:

الأَوَّلُ أنَّهم:

إنْ أرادوا بالقيام قيامَهُ بذاتِ الواجبِ قياماً خارجيّاً كقيام العَرَضِ بموضوعه.. فقولُهم: "وإنْ لمْ يَقُمْ به.. لمْ يكنْ موجوداً" ممنوعٌ.

وإنْ أرادوا بالقيام مجرَّدَ اتِّصافِ الذاتِ بالوجود.. فقولُهم: "والمفتقِرُ إلى الغير ممكنٌ" ممنوعٌ؛ لأنَّ ذلك إذا كان المفتقِرُ ممَّا له عينٌ خارجيَّةٌ تزيدُ على الذات في الأعيان، والوجودُ ليس كذلك؛ [و/71و] لأنَّه من المعقولاتِ الثانيةِ لا يزيدُ في الأعيان على الماهيَّةِ الموجودةِ، بل زيادتُهُ عليها في الأذهان فقط، فهو اعتبارٌ عقليٌّ لا هُويَّةٌ عينيَّةٌ، فلا علَّةَ له في الأعيانِ أصلاً لا الماهيَّةَ ولا غيرَها حتَّى يلزمَ بقيامه بالماهيَّة ما ذُكِرَ من المحذور.

---

[614] في هامش (ب): (أي: تقدُّمُ الشيءِ على نفسه، وهو لازمُ الدَّورِ، فيكونُ المرادُ بالدَّورِ لازمَهُ. منه).

[615] في هامش (ب): (أي: عن استدلالهم المذكورِ. منه).

واعتُرِضَ عليه بوجهَين:

أمَّا أوَّلاً فلأنَّ ذلك في الوجود المطلق، وكلامُهم في الوجود الخاصّ.

ورُدَّ هذا بأنَّه لمْ يَقُمْ برهانٌ على أنَّ هناك وجوداً خاصّاً وراءَ الوجودِ المطلقِ الذي من المعقولاتِ الثانيةِ ولا بدَّ منه.

فإنْ قيل: مُدَّعاهم أنَّ وجودَه ليس بصفةٍ موجودةٍ زائدةٍ على ذاته وإلَّا... إلى آخِرِ دليلهم، فحينئذٍ يَتِمُّ كلامُهم؛ لأنَّهم حينئذٍ يقولون: "المرادُ بالقيام مجرَّدُ الاتِّصافِ، والمفتقِرُ إلى الغير ممَّا له عينٌ خارجيَّةٌ، فيكونُ ممكناً".

قلنا: لا يَلزمُ من ذلك أنْ يكونَ له وجودٌ خارجيٌّ هو عينُ ذاتِهِ؛ لجواز أنْ يكونَ صِدْقُ ذلك المدَّعى بانتفاء الوجودِ عيناً لا بتحقُّقِهِ [ل/75ظ] مع عدم زيادتِهِ، بل مرادُهم بعينيَّةِ الوجودِ نفيُ الوجودِ الخاصِّ الزائدِ على ذاته، فإذا لمْ يَثبُتْ وجودٌ خاصٌّ.. بقي الوجودُ المطلقُ.

وأمَّا ثانياً فلأنَّ الوجودَ:

لو كان أمراً معدوماً في الخارج.. كيف تكونُ الماهيَّةُ موجودةً في الخارج بهذا الوجود الذي فُرِضَ عدمُهُ في الخارج؟!

ولو سُلِّمَ أنَّه معدومٌ في الخارج ولمْ تكنْ له هُويَّةٌ عينيَّةٌ لكنْ للماهيَّةِ اتِّصافٌ به بحسَب نفسِ الأمرِ[616].. فهو وإنْ لمْ يَحتَجْ إلى علَّةٍ موجِدةٍ[617] له لكونه من الأمور العقليَّة التي لا وجود لها في الخارج[618] لكنْ له احتياجٌ إلى العلَّة باعتبار اتِّصافِ الماهيَّةِ به؛ لأنَّ ذلك الاتِّصافَ غيرُ ذاتِهِ، وقد ثبت عندَهم أنَّ كلَّ ما يغايِرُ الشيءَ فإنَّ ثبوتَهُ لذلك الشيءِ أو اتِّصافَ ذلك الشيءِ به أو كونَهُ هو أو ما شئتَ فَسَمِّهِ فهو أمرٌ لا يَستغني عن العلَّةِ، فإنَّ الإنسانَ مثلاً لا يحتاجُ إلى ما يجعله إنساناً[619]، أمَّا في كونِهِ أمراً آخَرَ فيحتاجُ إلى علَّةٍ البتَّةَ، فتلك العلَّةُ:

إمَّا غيرُ الماهيَّةِ فيَلزمُ افتقارُ [و/71ظ] الماهيَّةِ الواجبيَّةِ في اتِّصافها بالوجود إلى أمرٍ خارجٍ عنها.

---

616 في هامش (ب): (وذلك لأنَّ قيامَ أمرٍ بأمرٍ إنْ كان قيامَ الأمرِ الخارجيِّ بمثلِهِ كقيام الأعراضِ الخارجيَّةِ بمَحالِّها والصورِ بموادِّها يسمَّى اتِّصافاً خارجيّاً، وإنْ كان قيامَ الأمرِ الذهنيِّ بالأمر الخارجيِّ كقيام الوجود بالموجود الخارجيّ يسمَّى اتِّصافاً في نفس الأمر، وكذا قيامُ الأمرِ الذهنيِّ بمثله يسمَّى اتِّصافاً في نفس الأمر إنْ طابقَ الواقعَ، وإلَّا يسمَّى اتِّصافاً فرضيّاً. منه).

617 (موجدة): في (و): (موجودة).

618 (التي لا وجود لها في الخارج): ليس في (ل، و).

619 في (ل، و) زيادة: (لأنَّ الماهيَّةَ ليست مجعولةً).

أو عينُها فيَلزمُ [ب/67ظ] تقدُّمُها على وجودها بالوجود؛ لأنَّ العلَّةَ المؤثِّرةَ لا بدَّ أنْ تتقدَّمَ على المعلول بالوجود، فيَلزمُ إمَّا الدورُ أو التسلسلُ.

فإنْ قيل: إنَّ ذاتَ الواجبِ تعالى لَمَّا وجب اتِّصافُهُ بالوجود وامتنع عدمُ اتِّصافِهِ به.. لَمْ يكنْ هناك احتياجٌ إلى علَّةٍ أصلاً، إذ المُحْوِجُ إلى العلَّةِ هو الإمكانُ، فإنَّ شأنَ العلَّةِ أنْ تُرجِّحَ أحدَ الطرفَين المتساويَين على الآخَرِ، فإذا لَمْ يكنْ هناك طرفان متساويان.. فأيُّ حاجةٍ إلى العلَّةِ؟!

قلنا: لا شكَّ أنَّ الاتِّصافَ بالوجود في نفس الأمر ليس ممَّا يَستغني عمَّا عَداهُ بالكُلِّيَّةِ –كما ذكرناه– حتَّى يُتصوَّرَ كونُهُ واجباً بالنظر إلى نفسه ضرورةَ احتياجِهِ إلى طرفَيه –أعني: الموصوفَ والصفةَ– فهو من حيثُ هو [ل/76و] لا يكونُ إلَّا جائزاً حصولُهُ ولاحصولُهُ، فلا بدَّ في ترجيح أحدِ جانبَي حصولِهِ ولاحصولِهِ من مرجِّحٍ: إمَّا الماهيَّةِ أو غيرِها، فيَلزمُ أحدُ المحذورَين المذكورَين قطعاً.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: هذا مُسلَّمٌ في اتِّصاف الممكنِ بالوجود، وأمَّا في اتِّصاف الواجبِ به[620] فلا.

والوجهُ الثاني أنَّا لا نسلِّمُ أنَّ علَّةَ الوجودِ يجبُ أنْ يكونَ متقدِّمةً على معلولها بالوجود، فإنَّ العلَّةَ لا شكَّ في تقدُّمها على المعلول، وأمَّا أنَّ هذا التقدُّمَ بالوجود فممنوعٌ.

لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الماهيَّةُ المطلقةُ علَّةً لوجودها فيتقدَّمُ عليه ذاتاً لا وجوداً؟ ألَا ترى أنَّ ماهيَّاتِ الممكناتِ عِلَلٌ قابليَّةٌ لوجوداتها مع أنَّها لا يجب تقدُّمُها عليها بالوجود وإلَّا لزم وجودُ الشيءِ قبلَ وجودِهِ، وإذا كان تقدُّمُ العلَّةِ القابليَّةِ لا بالوجود.. فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ تقدُّمُ العلَّةِ الفاعليَّةِ أيضاً كذلك؟

وهذا الوجهُ ذكرَهُ الإمامُ الرازيُّ[621] [ب/68و] وفيه أيضاً نظرٌ من وجهَين:

أحدُهما أنَّه لو جاز كونُ الماهيَّةِ المطلقةِ قبلَ الوجودِ مؤثِّراً في وجودِ نفسِها.. فلِمَ لا يجوزُ أنْ تؤثِّرَ تلك الماهيَّةُ قبلَ وجودِها في وجود العالَمِ؟ وحينئذٍ لا يمكن الاستدلالُ بوجود الآثارِ [و/72و] على وجود المؤثِّرِ.

وثانيهما أنَّ العلَّةَ الفاعليَّةَ لا بدَّ وأنْ تكونَ موجودةً قبلَ الإيجادِ؛ لأنَّ مرتبةَ الإيجادِ مؤخَّرٌ عن مرتبة الوجود؛ لأنَّ ما لَمْ يوجَدْ لم يوجِدْ قطعاً سواءٌ كان إيجادَ غيرِهِ أو إيجادَ نفسِهِ، فلا يجوز أنْ يكونَ ماهيَّةُ الواجبِ من حيثُ هيَ هيَ[622] بدون الوجودِ مؤثِّراً في وجودها، بخلاف العلَّةِ القابليَّةِ فإنَّها مستفيدةٌ

---

[620] في هامش (ب): (لأنَّ ذاتَهُ لَمَّا وجبَ اتِّصافُهُ بالوجود ولَمْ يجبْ عدمُ اتصافِهِ به.. لَمْ يكنْ هناك علَّةٌ يصيرُ بها متَّصفاً بالوجود، فإنَّ شأنَ العلَّةِ ترجيحُ أحدِ طرفَي المتساويَين على الآخَرِ، فإذا لَمْ يكنْ هناك طرفان متساويان فأيُّ حاجةٍ إلى علَّةٍ وترجيحٍ. منه).

[621] انظر: الأربعين في أصول الدين (143/1).

[622] (هي هي): في (ل، و): (هي).

للوجود، والمستفيدُ للوجود لا بدَّ وأنْ يكونَ خالياً عن الوجود قبلَ الاستفادةِ؛ لأنَّ استفادةَ الحاصلِ محالٌ، فقياسُ العلَّةِ المفيدةِ على العلَّةِ [ل/76ظ] المستفيدةِ قياسٌ مع الفارق.

ويَرِدُ على ما ذكره الإمامُ أيضاً أنَّه:

إمَّا أنْ[623] أراد بالماهيَّةِ المطلقةِ ما لا يكونُ الوجودُ والعَدَمُ نفسَها ولا جزءَها.

أو أراد ما لا يكونُ موجوداً ولا معدوماً أصلاً.

أو ما لا يُعتبَرُ فيه الوجودُ ولا العدمُ.

وعلى كلٍّ من التقاديرِ الثلاثِ تَلزمُ المُحالاتُ المذكورةُ في دليلِ المستدِلِّ، فلا يصلُحُ جواباً عنه.

والوجهُ الثالثُ ما ذكرَهُ الإمامُ الغزاليُّ، ومحصولُهُ منعُ كونِ وجودِ الواجبِ –على تقدير زيادتِهِ وقيامِهِ بالماهيَّةِ– محتاجاً إلى فاعلٍ مؤثِّرٍ بناءً على أنَّه أزليٌّ والأزليُّ لا يحتاج إلى فاعلٍ مؤثِّرٍ[624].

فإنْ عَنَوا بلزوم كونِهِ ممكناً –على تقدير زيادتِهِ وقيامِهِ[625] بالماهيَّةِ– أنْ يحتاجَ إلى علَّةٍ فاعليَّةٍ.. فلا نسلِّمُ ذلك، وإنْ عَنَوا به احتياجَهُ إلى الغير مطلقاً.. فمسلَّمٌ واستحالتُهُ ممنوعٌ؛ إذ الدليلُ لمْ يَدُلَّ إلَّا على قَطْعِ[626] [ب/68ظ] تسلسلِ العِلَلِ، وقَطْعُهُ يحصُلُ بالانتهاء إلى ماهيَّةٍ موجودةٍ بوجودٍ زائدٍ عليها.

فإنْ قيل: فعلى هذا تكونُ الماهيَّةُ سبباً لوجودها، فيَلزمُ المحذورُ[627] الذي ذكرَهُ المستدِلُّ.

قلنا: الماهيَّةُ في الأشياء الحادثة لا تكونُ سبباً للوجود، فكيفَ في القديم إنْ عَنَوا بالسبب الفاعلَ له؟

وإنْ عَنَوا به وجهاً آخَرَ وهو أنَّه لا يُستغنى عنه.. فلْيكنْ كذلك، ولا استحالةَ فيه، وإنَّما الاستحالةُ في تسلسل العِلَلِ[628]، فإذا انقطع[629].. فقد اندفعتِ الاستحالةُ، وما عدا ذلك [و/72ظ] لمْ يُعرَفِ استحالتُهُ، فلا بدَّ من برهانٍ على استحالته.

---

[623] (أن): كذا في النسخ (ب، ل، و).

[624] انظر: أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، تهافت الفلاسفة (ص 164)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف مصر، الطبعة: السادسة.

[625] (وقيامه): في (و): (قيامه).

[626] في هامش (ب): (أي: الدليلُ الدالُّ على وجود الصانع تعالى، وهو أنَّ كلَّ ممكنٍ لا بدَّ له من علَّةٍ مؤثِّرةٍ، فإنْ كانت ممكنةً.. لزم الدورُ والتسلسلُ، وكلاهما باطلٌ، فثبت أنَّها واجبةٌ، فهذا هو خلاصةُ الدليل القائم على وجود الصانع كما تقدَّمَ، ولا يَلزمُ منه كونُ الوجودِ عينَ الذاتِ؛ لأنَّ كلّاً من الدورِ والتسلسلِ ينقطعُ بالانتهاءِ إلى الواجبِ سواءٌ كان وجودُهُ عينَ ذاتِهِ أو زائداً عليه. منه).

[627] في هامش (ب): (أعني: كونَ وجودِ الواجبِ ممكناً. منه).

[628] انظر الكلام عن تسلسل العلل في: تهافت الفلاسفة (ص 155).

[629] في هامش (ب): (أي: بالانتهاء إلى الواجب. منه).

هذا ما ذكرَهُ الإمامُ، وفيه أيضاً[630] نظرٌ[631]؛ لأنَّه قد تقرَّرَ أنَّ كلَّ وصفٍ فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلالَ له، وكلُّ ما كان كذلك كان حصولُهُ ولاحصولُهُ بالنظر إلى ذاته سواءً، فيَحتاجُ إلى فاعلٍ يُحصِلُهُ بالضرورة سواءٌ كان قديماً أو حادثاً، فكونُ[632] وجودِ الواجبِ أزليّاً لا يُغني عن احتياجه إلى الفاعل في اتِّصاف الذاتِ به، وكذا كونُهُ أمراً عدميّاً لا يُغني عنه[633] على ما تقدَّم، وكذا كونُ اتِّصافِ الواجبِ تعالى بذلك الوجودِ واجباً [ل/77و] لا يُغني عنه على ما تقدَّمَ أيضاً.

وقولُهُ: "الدليلُ لم يَدُلَّ إلَّا على قَطْعِ تسلسلِ العِلَلِ وقطعُهُ يحصُلُ[634]..." آه

قلنا: إنَّهم لا يدَّعون أنَّ برهانَ قَطْعِ التسلسلِ يَدُلُّ على عدم زيادةِ الوجودِ، بل يُثبتونه بدليلٍ آخَرَ بعدَ إثباتِ مَقطَعِ التسلسلِ بأنْ يقال: "لا بدَّ أنْ يكونَ وجودُ ذلك المَقطَعِ عينَ ماهيَّته، وإلَّا لاحتاجَ إلى علَّةٍ موجبةٍ للاتِّصافِ به، وهي:

إمَّا الذاتُ فيَلزمُ تقدُّماً[635] على وجودِها بالوجود.

أو غيرُها فلا يكونُ مَقطَعاً للتسلسلِ، فيكونُ عينَها.

وقولُهُ: "الماهيَّةُ في الأشياءِ الحادثةِ [ب/69و] لا تكونُ سبباً للوجود فكيف في القديم[636]..." آه

قلنا: الأشياءُ الحادثةُ يستندُ وجودُها إلى مبدأٍ قديمٍ، بخلاف المبدأ الأوَّلِ فإنَّ وجودَهُ لا يجوزُ استنادُه إلى غيره، وإلَّا لمْ يكنْ مبدأً أوَّلَ، فتعيَّنَ استنادُهُ إلى ذاته على تقدير زيادتِهِ، على أنَّهم لا يجزِمون باستناده إلى ذاته حتَّى يقالَ لهم ذلك، بل يوردون ذلك على سبيل الترديدِ لإبطاله، فإذا بَطَلَ كونُهُ زائداً على الذات.. لزم كونُهُ عينَهُ إذِ الجزئيَّةُ ظاهرُ البطلان، وإذا كان عينَهُ... يكون أمراً وجوديّاً.

فإنْ قيل: لو كان وجوديّاً.. لزم التسلسلُ.

قلنا: وجودُ الوجودِ عينُهُ، فلا يَلزمُ التسلسلُ.

وقال الحكماءُ: إنَّه[637] عينُ الذاتِ في الواجب، غيرُهُ في الممكن.

---

[630] (أيضاً): ليس في (ل، و).

[631] (نظر): ليس في (و).

[632] (فكونُ): في (و): (فيكونُ).

[633] في هامش (ب): (لأنَّ اتِّصافَ الذاتِ به يحتاجُ إلى الفاعل. منه).

[634] (وقطعه يحصل): ليس في (ل، و).

[635] (تقدُّماً): ليس في (و).

[636] (فكيف في القديم): ليس في (ل، و). انظر: تهافت الفلاسفة (ص 190).

[637] (وقال الحكماء إنه): في (ل، و): (وذهب الحكماء إلى أن الوجود).

أمَّا الأوَّلُ فلِمَا ذكرناه في المذهب الثاني، [لكنَّهم لَمَّا أثبتوا الوجودَ الذهنيَّ خالفوا الأشعريَّ فيما اختاره وقالوا: "إنَّ الوجودَ [و/73و] الخارجيَّ يغاير الحقيقةَ الخارجيَّةَ في الواجبِ والممكنِ ذهناً"، ومَن لمْ يُثبِتِ الوجودَ الذهنيَّ كالأشعريِّ وغيرِهِ من المتكلِّمين قال: "إنَّ الوجودَ الخارجيَّ عينُ الماهيَّةِ مطلقاً"][638].

وأمَّا الثاني فلِمَا ذكرناه في المذهب الأوَّلِ.

اعلمْ أنَّ الحكماءَ قالوا: "الواجبُ هو الوجودُ المطلقُ"، ولمْ يريدوا بالمطلق: مفهومَ الوجودِ الذي هو من الاعتباراتِ العقليَّةِ[639]؛ لأنَّه ليس عيناً لشيءٍ أصلاً، ولا الأمرَ الكليَّ المتحقِّقَ، نحوَ: تحقُّقِ الكليِّ الطبيعيِّ؛ لِمَا ذكرناه، ولأنَّ الواجبَ تعالى جزئيٌّ حقيقيٌّ [ل/77ظ] متعيِّنٌ بذاته فلا يكونُ عينَ الكليِّ.

بل أرادوا به المطلقَ عن العُروضِ للماهيَّةِ وعن العوارضِ المعيَّنةِ بالكُلِّيَّةِ؛ لأنَّ تعيُّنَهُ بذاته عندَهم، وسَمَّوا الوجودَ المأخوذَ بهذا الإطلاقِ: "الوجودَ البَحْتَ"؛ لقولهم: "إنَّ الواجبَ تعالى شأنُه[640] أنْ يكونَ في أعلى مرتبةِ الموجوديَّةِ"، وذلك لا يكونُ إلَّا بكونِهِ عبارةً عن الوجود بالمعنى المذكورِ؛ لأنَّ:

أدنى الموجوديَّةِ أنْ يكونَ موجوداً[641] بإيجاد الغير وذلك في الممكناتِ.

---

[638] ما بين معقوفين: ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و). انظر: شرح المواقف للجرجاني (156/2).

[639] (العقلية): في (و): (الفعلية)، وفي (ل، و) زيادة: (والمعقولات الثانية).

[640] في (ل، و) زيادة: (يجبُ).

[641] في هامش (ل، و): (ففي المرتبةِ الأولى: إنَّ الموجودَ له ذاتٌ ووجودٌ يغايرُ ذاتَهُ وموجِدٌ يغايرُهما، فإذا نظر إلى ذاته وقطعَ النظر عن موجِدِه.. أمكنَ في نفس الأمر انفكاكُ الوجودَ عنه، ويمكنُ أيضاً تصوُّرُ انفكاكِهِ عنه، فالتصوُّرُ والمتصوَّرُ كلاهما ممكنٌ في هذه المرتبةِ.

وفي المرتبةِ الوسطى: الموجودُ له ذاتٌ ووجودٌ يغايرُ ذاتَهُ ويمتنعُ انفكاكُ الوجودِ عنه؛ لأنَّه مقتضى ذاتِهِ لا من غيره، لكنْ يمكنُ تصوُّرُ انفكاكِهِ عنه، فالمتصوَّرُ مُحالٌ والتصوُّرُ ممكنٌ.

وفي المرتبة الأعلى: الموجودُ ليس له وجودٌ يغايرُ ذاتَهَ، فلا يمكنُ تصوُّرُ انفكاكه عنه، بل الانفكاكُ وتصوُّرُهُ كلاهما مُحالٌ.

وإنْ أردتَ توضيحَ هذه المراتبِ.. فاستوضِحِ الحالَ فيما نورِدُ في هذا المثال: وهو أنَّ مراتبَ المضيءِ في كونه مضيئاً ثلاثٌ أيضاً:

الأولى: المضيءُ بالغير، أي: الذي استفاد ضوءاً من غيره كوجه الأرضِ الذي استفاد ضوءاً بمقابلة الشمسِ فهنا مضيءٌ وضوءٌ يغايره وشيءٌ ثالثٌ أفاده الضوءُ وهو الشمسُ.

الثانية: المضيءُ بالذات بضوءٍ هو غيرُهُ، أي: الذي يقتضي ذاتُهُ ضوءَه اقتضاءً بحيثُ يمتنعُ تخلُّفُه كجِرْمِ الشمسِ إذا فُرِضَ اقتضاؤه لضوئه، فهذا المضيءُ له ذاتٌ وضوءٌ يغايرُ ذاتَهَ.

الثالثُ: المضيءُ بالذات بضوءٍ هو عينُهُ كضوءِ الشمسِ، فإنَّه مضيءٌ بذاته لا بضوءٍ زائدٍ على ذاته، فهذا أعلى ما يُتصوَّرُ في كون الشيءِ [(الشيء): ليس في (و)] مضيئاً.

فإنْ قيل: كيف يوصَفُ الضوءُ بأنَّه مضيءٌ مع أنَّ معنى المضيءِ ما قام به الضوءُ، والشيءُ لا يغايرُ نفسَهُ.

وأوسطَها أنْ يكونَ موجوداً بوجودٍ زائدٍ على ذاته ويقتضي ذاتُهُ وجودَهُ كما هو حالُ الواجبِ على مذهب القائلين بزيادة الوجودِ.

وأعلاها أنْ يكونَ موجوداً بوجودٍ هو عينُهُ كما هو حالُ الواجبِ تعالى على مذهب الحكماءِ.

وتحقيقُ مذهبِهِم على ما حقَّقَهُ العلَّامةُ الدَّوانيُّ[642] أنَّ الموجودَ عندَهم أعمُّ ممَّا يكونُ شيئاً متَّصفاً بالوجود أو عينَ الوجودِ القائمِ بذاتِهِ سواءٌ كان إطلاقُهُ على هذا المعنى حقيقةً في اللغة أو مجازاً، ولا يَلزمُ كونُ الوجودِ مغايراً له كما هو المتبادرُ من اللفظ.

وإنَّ حقيقةَ الواجبِ عندَهم هو الوجودُ البَحْتُ القائمُ بذاتِهِ المُعَرَّى في ذاتِهِ عن جميعِ القيودِ والاعتباراتِ، فهو إذنْ موجودٌ بذاته متشخِّصٌ بذاته عالِمٌ بذاته قادرٌ بذاته، أعني بذلك أنَّ مِصداقَ الحَمْلِ في جميع صفاتِهِ هُويَّتُهُ البسيطةُ التي لا تَكَثُّرَ فيها بوجهٍ من الوجوه، ومعنى كونِ [و/73ظ] غيرِهِ موجوداً أنَّه مَعروضٌ لحصَّةٍ من الوجودِ المطلقِ بسببِ غيرِهِ، بمعنى أنَّ الفاعلَ يجعلُهُ بحيثُ لو لاحظَهُ العقلُ.. انتزع منه الوجودَ، فهو بسببِ الفاعلِ بهذه الحيثيَّةِ لا بذاته، بخلافِ الأوَّلِ تعالى فإنَّه بذاته كذلك.

ومذهبُ المتألِّهِين منهم أنْ ليس للممكناتِ اتِّصافٌ حقيقيٌّ بالوجود، بل ذلك [ل/78و] الوجودُ الواجبُ له علاقةٌ معها مصحِّحةٌ لإطلاق المشتقِّ[643] عليها كما في: "زيدٌ متموِّلٌ" و"ماءٌ مشمَّسٌ"، وكان في لفظ الموجودِ مناسَبةٌ لهذا المعنى.

فإنْ قيل: إنْ كان معنى الموجودِ ما قام به الوجودُ.. لمْ يكنْ نفسُ الوجودِ موجوداً بذاتِهِ لاستحالةِ قيامِ الشيءِ بنفسه حقيقةً وإلَّا كان تابعاً ومتبوعاً لنفسه، هذا خُلْفٌ، بل يكونُ موجوداً بسببِ عُروضِ حِصَّةٍ من الوجود المطلقِ، فلا يكون بينه وبين الممكناتِ فرقٌ.

وإنْ كان معناه ما هو أعمُّ من ذلك ونفسِ الوجودِ.. كان الوجوداتُ العارضةُ أيضاً موجودةً، إذ لا فرقَ بينَ الوجوداتِ كلِّها في كونها وجوداً.

قلنا: معنى الموجودِ ما قام به الوجودُ أعمُّ من أنْ يكونَ قياماً حقيقيّاً على نحوِ قيامِ الوصفِ بموصوفه أو على طريق قيامِ الشيءِ بذاته الذي مَرجِعُهُ عدمُ القيامِ بغيره.

قلنا: ذلك المعنى هو الذي يتعارَفُهُ العامَّةُ بحسَب وضعِ اللغةِ، وليس كلامُنا فيه، فإنَّا إذا قلنا: "الضوءُ مضيءٌ بذاته".. لمْ نُرِدْ أنَّه قامَ به ضوءٌ آخَرُ وصار مضيئاً بذلك الضوءِ، بل أردْنا به أنَّ ما كان حاصلاً لكلِّ واحدٍ من المضيءِ بغيره والمضيءِ بضوءٍ هو غيرُهُ –أعني: الظهورَ على الأبصارِ بسبب الضوءِ– فهو حاصلٌ للضوء في نفسه بحسَب ذاتِهِ لا بأمرٍ زائدٍ على ذاته، وإذا انكشفَ لك حالُ هذه المراتبِ الثلاثِ في الأمورِ المحسوسةِ.. فَقِسْ عليها حالَها في الأمورِ المعقولةِ. منه).

[642] (العلامة الدواني): في (ل، و): (المحققون).

[643] في هامش (ل): (أي: المشتقِّ من لفظِ الوجودِ وهو الموجودُ. منه).

وكونُ إطلاقِ القيامِ عليه مجازاً لا يستلزمُ كونَ إطلاقِ الموجودِ عليه مجازاً، ثُمَّ لو فُرِضَ كونُهُ مجازاً في اللغة.. فهُمْ لا يتحاشَون عن ذلك، بل قال أبو نصرٍ وأبو عليٍّ في «تعاليقِهما[644]»: "إذا قلنا: واجبُ الوجودِ موجودٌ.. فهو لفظٌ مجازٌ معناه أنَّه يجب وجودُهُ لا أنَّه شيءٌ موضوعٌ فيه الوجودُ إمَّا باقتضائه أو باقتضاء غيرِهِ"[645].

والفرقُ بينَ الوجودِ القائمِ بذاته والقائمِ بغيره أنَّ الأوَّلَ ليس ثابتاً لغيره والثاني ثابتٌ لغيره فيكونُ وصفاً له.

يَظهرُ ذلك بأنْ تُفرَضَ الحرارةُ مثلاً قائمةً بذاتها فيَظهرُ عنها الآثارُ المطلوبةُ منها فتكونُ حرارةً وحارّاً إذ لا نعني بالحارِّ إلَّا الذاتَ التي تَصدُرُ عنها تلك [و/74و] الآثارُ، بخلاف الحرارةِ القائمةِ بغيرها فإنَّ وجودَها إنَّما هو لغيرها فتكونُ ناعِتةً له فيصيرُ الغيرُ حارّاً به.

وكذا لو فرضْنا الضوءَ قائماً بذاته.. كان الضوءُ قائماً بذاته[646] كان ضوءاً لنفسه لا لغيره، فيكونُ ضوءاً ومُضيئاً لا بضوءٍ يَعرِضُهُ بل بذاته، بخلاف الضوءِ القائمِ بغيرِهِ فإنَّه موجودٌ [ل/78ظ] لغيره، فيكون الغيرُ به مُضيئاً.

وكذا العِلْمُ صورةٌ مجرَّدةٌ عندَهم، لو فرضْنا قيامَها بالغير.. لكانتْ عِلْماً للغير ويصيرُ به الغيرُ عالِماً، وإنْ قامتْ بنفسها.. كان عِلْماً لنفسه وعالِماً ومعلوماً.

وكذا قدرتُهُ تعالى لو فرضْنا[647] قيامَها بالغير.. لكانتْ قدرةً للغير -بمعنى: صفةً قائمةً به- ويصيرُ الغيرُ قادراً بها، وإنْ قامتْ بنفسها.. كانتْ قدرةً لنفسه وقادراً.

وهكذا سائرُ صفاتِهِ الذاتيَّةِ التي قالوا: "إنَّها عينُ الذاتِ".

وكذا الوجودُ: إذا كان قائماً بالغير.. لكان وجوداً للغير ووصفاً له، ويصيرُ الغيرُ موجوداً به، وإذا كان قائماً بذاته.. كان وجوداً لنفسه وموجوداً.

---

[644] تعليقات الفارابي على أعمال أرسطو: لأبي نصر محمد بن محمد الفارابي (ت 339هـ). انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص 608).

وتعليقات ابن سينا: لأبي علي الحسين بن عبد الله البلخي ثم البخاري المعروف بابن سينا (ت 428هـ)، ولم أجدها في فهارس الكتب.

[645] ذكر كلامه الفناريُّ في حاشيته على شرح المواقف للجرجاني (163/2).

[646] (كان الضوءُ قائماً بذاته): كذا في النسخ (ب، ل، و).

[647] (لو فرضنا): في (ل): (لفرضنا).

هذا ما حقَّقه العلَّامةُ[648].

واعتُرِضَ عليه بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ حاصلَ التحقيقِ المذكورِ أنَّ الحكماءَ يريدون بالموجود أعمَّ من معناهُ المتعارَفِ في عُرفِ اللغةِ، ويَدخلُ فيه ما لا يَدخلُ في معناهُ المتعارَفِ وهو: الوجودُ القائمُ بذاته، ولا يخفى عليكَ أنَّ للموجودِ معنىً بديهيّاً مساوياً للشيئيَّةِ في نفسِ الأمرِ وهو معناهُ المتعارَفِ منه، وكلُّ ما يكونُ خارجاً عن هذا المعنى يكونُ لاشيئاً في نفسِ الأمرِ، فإذا كان الوجودُ القائمُ بذاته خارجاً عنه.. يكونُ لاشيئاً في نفسِ الأمرِ، ولا يَخرجُ بإطلاق لفظِ الموجودِ عليه مجازاً عن اللاشيئيَّةِ، ولا يندرجُ تحتَ الشيءِ في نفسِ الأمرِ، فكيفَ يكونُ واجبَ الوجودِ بالذات؟

والجوابُ عنه: لا نسلِّمُ أنَّ حاصلَ التحقيقِ المذكورِ ما ذكرَهُ، بل معناهُ أنَّ ما توهَّمَهُ العامَّةُ من لفظ الموجود لغةً –أعني: ما قام به الوجودُ– غيرُ مُعتبَرٍ عندَهم؛ لأنَّهم يَتْبَعون البرهانَ لا اللغةَ، وبرهانُ إثباتِ الواجبِ يقتضي انتهاءَ سلسلةِ الموجوداتِ [و/74ظ] إلى ذاتٍ لا يمكنُ للعقل تحليلُهُ إلى مَهِيَّةٍ ووجودٍ بل هو عينُ الوجودِ البَحْتِ، فالمُعتبَرُ عندَهم إطلاقُ لفظِ الموجودِ على الوجودِ البَحْتِ –أي: القائمِ بذاته– سواءٌ كان مجازاً في عُرفِ اللغةِ أو حقيقةً؛ لأنَّ نظرَهم اتِّباعُ البرهانِ [ل/79و] لا اللغةِ، فلا يَلزمُ من عدم دخول الوجودِ البَحْتِ في الموجودِ بمعناهُ المتعارَفِ في اللغة أنْ يكونَ لاشيئاً.

الثاني أنَّه إذا لمْ يكنْ للممكناتِ اتِّصافٌ بالوجود على ذوق المتألِّهين وكان إطلاقُ الموجودِ[649] من قَبيلِ "زيدٌ متموِّلٌ" و"ماءٌ مشمَّسٌ".. كان لفظُ الموجودِ المطلقِ عليها حينئذٍ بمعنىً آخَرَ غيرِ متعارَفٍ، فلمْ تكنِ الممكناتُ موجودةً بالمعنى المتعارَفِ، فيَلزمُ ألَّا تكونَ الممكناتُ شيئاً على ذوق المتألِّهين، هذا خُلْفٌ.

والجوابُ عنه: قد عرفتَ أنَّ المعنى المتعارَفَ للموجود غيرُ معتبَرٍ عندَهم، وأنَّ المتألِّهين منهم قد حقَّقوا أنَّه ليس للوجود قيامٌ بشيءٍ من الماهيَّاتِ لا للواجب ولا للممكنات.

أمَّا للواجب فلأنَّه لا ماهيَّةَ له سوى الوجودِ البَحْتِ، فلا يُتصوَّرُ القيامُ به، إذ الشيءُ لا يتَّصفُ بنفسه.

أمَّا[650] للممكنات فلأنَّ الوجودَ عندَهم حقيقةٌ قائمةٌ بذاتها، فلا تقومُ بغيرها، لكنْ للممكنات علاقةٌ ومناسَبةٌ مع الوجود القائم بذاته، فيَنتزِعُ منه باعتبار هذه العلاقةِ لفظَ الموجودِ، فيُطلَقُ عليه كما في "زيدٌ متموِّلٌ"، فلا يَلزمُ ألَّا تكونَ الممكناتُ شيئاً، فإنَّ اللاشيءَ هو ما لا يكونُ له تلك العلاقةُ والمناسَبةُ،

---

[648] (هذا ما حقَّقه العلَّامةُ): في (ل، و): (هكذا حقَّقه العلَّامةُ الدَّوانيُّ). الكتاب لم يطبع بعد.

[649] في (ل، و) زيادة: (عليها).

[650] (أما): في (ل): (وأما).

والمرادُ بالوجود القائمِ بذاته عندَهم هو الواجبُ تعالى، فصار إطلاقُ الموجودِ على ذات الواجبِ بمعنى ما قام بذاته، وعلى الممكنات على نحوِ "زيدٌ متموِّلٌ".

والثالثُ أنَّ ذلك المحقِّقَ صرَّحَ أوَّلاً بأنَّ معنى كونِ غيرِهِ تعالى موجوداً أنَّه معروضٌ لِحِصَّةٍ من الوجودِ المطلقِ بسببِ غيرِهِ، بمعنى أنَّ الفاعلَ يجعلُهُ بحيثُ لو لاحظَهُ العقلُ.. انتزعَ منه الوجودَ، ثُمَّ قال بعدَ أسطرٍ: "معنى الموجودِ ههنا ما قام[651] الوجودُ أعمُّ من أنْ يكونَ [و/75و] قياماً حقيقيّاً على نحوِ قيامِ الوصفِ بموصوفه أو على طريقة قيامِ الشيءِ بذاته.

ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا المعنى الأعمَّ لا يَصدُقُ على غير الواجب؛ لأنَّه صرَّحَ أوَّلاً أنَّ معنى كونِ الغير موجوداً [ل/80ظ] أنَّه معروضٌ لِحِصَّةٍ من الوجودِ المطلقِ بسببِ غيرِهِ، بمعنى: يجعلُهُ الفاعلُ بحيثُ لو لاحظَهُ العقلُ.. انتَزعَ منه الوجودَ، ومن البَيِّنِ أنَّ هذا المجعوليَّةَ ليست قيامَ الوجودِ قياماً حقيقيّاً على نحوِ قيامِ الوصفِ بموصوفه، فلا تَدْخُلُ في الشِّقِّ الأوَّلِ، وظاهرٌ أنَّه لا يَدْخُلُ في الشِّقِّ الثاني أيضاً، فلا يَصدُقُ عليه التعريفُ المذكورُ.

والجوابُ عنه: لا نسلِّمُ أنَّ المجعوليَّةَ المذكورةَ التي هي معنى عُروضِ الوجودِ للماهيَّةِ ليست قيامَ الوجودِ قياماً حقيقيّاً؛ لأنَّ معنى قيامِ الوجودِ بالماهيَّةِ راجِعٌ إلى حيثيَّةِ صحَّةِ انتزاعِ المعنى المسمَّى بالوجود وكذا معنى مجعوليَّةِ الوجودِ؛ لأنَّ معنى قولِهم: "الفاعلُ يجعلُهُ موجوداً" أنَّه يجعلُهُ بحيثُ يَصِحُّ انتزاعُ الوجودِ عنه، فيَصِحُّ أنْ يُطلَقَ عليه لفظُ الموجودِ بالمعنى الأعمِّ المذكورِ باعتبار الشِّقِّ الأوَّلِ.

فإنْ قيل: نعمْ، يَصِحُّ الإطلاقُ على الوجهِ الذي ذكرتَهُ، لكنَّ تفسيرَ القيامِ بذلك التفسيرِ ليس معنىً متعارَفاً له في عُرفِ اللغةِ، فلا يَصِحُّ إطلاقُ الموجودِ عليه، بمعنى: ما قام به الوجودُ على عُرفِ اللغة.

قلنا: نعمْ، لكنَّ المقصودَ ليس معناهُ اللُّغويَّ بل بيانُ إطلاقِ لفظِ الموجودِ على الممكناتِ ولو كان مجازاً لغويّاً، ولا شكَّ في إطلاقه عليها، بمعنى: ما قام به الوجودُ بالمعنى المذكورِ.

[هذا بيانُ تحقيقِ مذهبِ الحكماءِ][652].

---

[651] في (ل، و) زيادة: (به).

[652] ما بين معقوفين: ليس في (ب)، وفي هامش (ل): (لا يخفى عليكَ أنَّ مذهبَ المتألِّهين قريبٌ لمذهب الصوفيَّةِ، فإنَّهم قالوا: إنَّ الخَلْقَ كما أنَّه قبل ظهورِهِ من العدمِ ليس له وجودٌ إنَّما الوجودُ لله الحقِّ تعالى.. وكذا الأمرُ بعد ظهوره، أي: ليس له وجودٌ مع وجودِ الحقِّ تعالى زائدٌ على وجود الحقِّ بعد الظهور كما لمْ يكنْ له وجودٌ قبلَهُ، إنَّما الوجودُ لله تعالى وحدَهُ قبلَ الظهورِ وبعدَهُ.

ولهذا قال الشيخُ في «الفصوص»: إنَّ الأعيانَ الثابتةَ من الممكناتِ الموجودةِ ما شَمَّتْ رائحةً من الوجود؛ لأنَّ البُطونَ ذاتيٌّ لها، إنَّما الظهورُ للحقِّ بإحكام الموجوداتِ الممكنةِ.

وقال بعضُ مشايخِنا: الوجودُ يُطلَقُ على معنيَين أحدُهما الذاتُ والآخَرُ الكَونُ، فمن قال بالعينيَّة.. أراد الأوَّلَ، ومن قال بالغيريَّةِ.. أراد الثانيَ، فيكونُ النِّزاعُ لفظيّاً.

قلتُ: الحقُّ أنَّ النزاعَ حقيقيٌّ وأنَّ محلَّ النزاعِ هو الوجودُ بالمعنى الثاني على ما صرَّحَ به في «التعديل»، بمعنى أنَّ ما صَدَقَ عليه الكَونُ في الخارج هو بعينِهِ ما صَدَقَ عليه كونُ الماهيَّةِ ماهيَّةً [ل/80و] في الخارج لا أمراً زائداً [و/75ظ] عليه بعدَ كونِ الماهيَّةِ ماهيَّةً، ثُمَّ على تقدير كونِ الوجودِ عينَ الماهيَّةِ يكونُ الوجودُ مشترَكاً لفظيّاً، إذِ الماهيَّاتُ مُتخالِفةٌ بالذات، فكذا الوجودُ الذي هو عينُها، وعلى تقدير زيادتِها على الماهيَّةِ يكونُ مشترَكاً معنويّاً بينَ أفرادِهِ.

(**ممتنعٌ عدمُهُ بالنظر إلى ذاتِهِ**) لأنَّ ما ثبت قِدَمُهُ.. امتنع عَدَمُهُ بالنظر إلى ذاته.

واعلمْ[653] أنَّ ما ذكرنا من السُّلَوبِ والإضافاتِ بعضُها مُغْنٍ عن بعضٍ، إلَّا أنَّ عدمَ الغِناءِ غيرُ مُعتبَرٍ في مقام التنزيهِ ولذا ذكرناها.

(**حيٌّ**) بالاتِّفاق قبلَ ورودِ الشرعِ [ب/69ظ] وبعدَه؛ لأنَّ الصانعَ لا يكونُ إلَّا حيّاً، وإنَّما الخلافُ في معنى حياتِهِ؛ لأنَّها في حقِّنا إمَّا اعتدالُ المِزاجِ النوعيِّ أو قُوَّةُ الحسِّ والحركةِ أو قُوَّةٌ تَتْبَعُ تلك الاعتدالَ، ولا يُتصوَّرُ شيءٌ من هذه المعاني في حقِّهِ تعالى، فذهب الحكماءُ إلى أنَّها عبارةٌ عن كونِهِ تعالى بحيثُ يَصِحُّ أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ، وذهب المتكلِّمون إلى أنَّها صفةٌ تُوجِبُ صحَّةَ العِلْمِ والقدرةِ الكاملتَين[654].

(**لا يموتُ**) لأنَّ الموتَ زوالُ الحياةِ، ولَمَّا كان حياتُهُ تعالى من مقتضى ذاتِهِ.. لَمْ يُتصوَّرْ زوالُها.

(**قادرٌ**) باتِّفاقِ الحكماءِ والمتكلِّمين.

وقالوا أيضاً: مظاهرُ الحقِّ لا تعدو الحقَّ فيها، فلا تجدُ إنْ بَطَنَ العبدُ فهو حقٌّ أو ظَهَرَ الحقُّ فهو عبدٌ، كذا ذكره في «لطائفِ الإعلامِ». منه).

وبعده هامشٌ آخَرُ في (ل): (والمرادُ ببُطونِ العبدِ خلوُّه عن جميع ما سوى الله من جهاتِ الخَلْقِ، فإذا زال عنه جهةُ الخَلْقِيَّةِ لمْ يَبَنْ من موجوديَّتِهِ سوى الحقِّ، والمرادُ بظهورِ الحقِّ ظهورُهُ بتعيُّناتِ الخَلْقِ فيظهرُ عبدٌ. منه)

653 (واعلمْ): في (ل، و): (اعلمْ).

654 انظر: الفناري في حاشيته على شرح المواقف للجرجاني (15/8).

إلَّا أنَّ الحكماءَ قالوا: "إنَّه تعالى قادرٌ بمعنى: إنْ شاء فَعَلَ وإنْ لمْ يشأْ لمْ يفعلْ"[655]، على أنْ يكونَ مُقدَّمُ الشَّرطيَّةِ الأُولى لازماً[656] صِدْقُهُ، ومُقدَّمُ الشَّرطيَّةِ الثانية ممتنعاً صِدْقُهُ، مع صِدْقِ كلٍّ من الشَّرطيَّتَين في حقِّهِ تعالى؛ لأنَّ صِدْقَ الشَّرطيَّةِ لا يستلزمُ صِدْقَ طرفَيها ولا ينافي كذبَهما.

والمتكلِّمون قالوا: "إنَّه تعالى قادرٌ بمعنى: صحَّةِ الفعلِ وتركِهِ"، ولا يَلزمُ صِدْقُ شيءٍ من مُقدَّمِ الشَّرطيَّتَين ولا امتناعُهُ[657].

وهذا لأنَّ الحكماءَ لَمَّا قالوا: "إنَّ إيجادَهُ تعالى العالَمَ على هذا النظامِ الأكملِ من لوازم ذاتِهِ[658]، لكنْ لا بمعنى [ل/80ظ] أنَّ فاعليَّتَهُ كفاعليَّةِ المجبورين في فعله من ذوي الطبائعِ الجسمانيَّةِ كلزوم الإحراقِ للنار والإشراقِ للشمس والتبريدِ للماء، بل على معنى أنَّه تامُّ الفَيْضِ وكاملٌ في فاعليَّتِهِ لا يُتصوَّرُ عنه البخلُ [و/76و] أصلاً، فعَدَمُ إصدارِهِ عندَ تمامِ الاستعدادِ[659] بخلٌ –تعالى اللهُ عن ذلك عُلُوّاً كبيراً– فيَلزمُهُ إيجادُهُ وإصدارُهُ من غير انبعاثِ قصدٍ وطلبٍ منه عندَ تمامِ استعدادِ ممكنٍ[660] على الوجهِ الأكملِ الذي اقتضاه استعدادُهُ[661]، ويمتنعُ تخلُّفُهُ عنه" –وهذا معنى قولِهم: "إنَّه تعالى موجِبٌ بالذات"–.. اضطروا إلى القول بلزوم مقدَّمِ الشرطيَّةِ الأولى وامتناعِ [ب/70و] مقدَّمِ الشرطيَّةِ الثانيةِ، وأنكروا القدرةَ بمعنى صحَّةِ الفعلِ وتركِهِ.

والمتكلِّمون لَمَّا لمْ يقولوا ذلك.. صحَّ عنهم القولُ بالقدرة بمعنى صحَّةِ الفعلِ وتركِهِ.

فإنْ قيل: قولُ الحكماءِ: "إنَّ الإيجادَ من لوازم ذاتِهِ تعالى" ينافي القدرةَ مطلقاً.

---

[655] انظر: الفناري في حاشيته على شرح المواقف للجرجاني (56/8).

[656] في هامش (ل، و): (ولهذا استثنَوا عينَ المقدَّمِ في الشرطيَّةِ إلَّا في [كذا في النسخ، ولعل الصواب: (الأولى)] ونقيضَه في الثانية، وقالوا: لكنَّه شاءَ. منه).

[657] انظر: شرح المواقف للجرجاني (49/8).

[658] انظر: شرح المواقف للجرجاني (49/8).

[659] في (ل، و) زيادة: (في القابل).

[660] (استعدادِ ممكنٍ): في (ل، و): (الاستعداد).

[661] في (ل، و) زيادة: (على وفق حكمته).

قلنا: ممنوعٌ، وإنَّما ينافي أنْ لو قالوا باللزوم بمعنى لزومِ الإحراقِ للنار، لكنَّهم لمْ يقولوا، وأمَّا اللزومُ بالمعنى الذي ذكرناه فلا ينافي القدرةَ بالمعنى الأوَّلِ، بل إنَّما ينافي القدرةَ بالمعنى الثاني الذي قال به المتكلِّمون[662].

واستدلَّ الحكماءُ بأنَّه تعالى لو كان فاعلاً بالقدرة دونَ الإيجابِ.. فتعلُّقُ قدرتِهِ بأحد مقدورَيه دونَ الآخَرِ:

إنِ افتقرَ إلى مرجِّحٍ.. ننقلُ الكلامَ إلى تأثير قدرتِهِ في ذلك المرجِّحِ بأنَّ نسبتَها إلى طرفَيْ ذلك المرجِّحِ على السواء، فيفتقرُ إلى مرجِّحٍ آخَرَ، وهَلُمَّ جَرّاً، فيَلزمُ التسلسلُ في المرجِّحاتِ.

وإنْ لمْ يفتقرْ إليه.. لزم استغناءُ الممكنِ عن المؤثِّرِ؛ لأنَّ نسبةَ القدرةِ إلى الضدَّين على السَّوِيَّةِ، وقد تعلَّقتْ بأحدهما من غير مرجِّحٍ، وإنَّه سدُّ بابِ إثباتِ الصانع، إذ حينئذٍ يجوزُ أنْ يترجَّحَ وجودُ الممكنِ من غير مرجِّحٍ.

والجوابُ عنه: أنَّا[663] (لا نسلِّمُ أنَّ تعلُّقَ القدرةِ بأحد المقدورَين دونَ الآخَرِ إنِ افتقرَ إلى مرجِّحٍ.. لزم التسلسلُ في المرجِّحاتِ)[664]؛ [ل/81و] لجواز أنْ يكونَ المرجِّحُ هو الإرادةُ التي تتعلَّقُ بأحد المتساويَين لِذاتِها من غير احتياجٍ إلى مرجِّحٍ آخَرَ.

فإنْ قيل: نسبةُ الإرادةِ إلى الضدَّين:

إنْ كانتْ كنسبة القدرةِ إليهما على السَّوِيَّةِ.. فتعلُّقُها بأحدهما[665]: إنْ لمْ يَحتَجْ إلى مرجِّحٍ.. فقد ترجَّحَ أحدُ المتساويَين على الآخَرِ بلا مرجِّحٍ، فيَلزمُ انسدادُ بابِ إثباتِ الصانعِ، وإنِ احتاج [و/76ظ] إليه.. لزم [ب/70ظ] التسلسلُ في المرجِّحاتِ.

وإنْ لمْ تكنْ نسبتُها إليهما على السَّوِيَّةِ بل كان تعلُّقُها بأحدهما لِذاتِها.. لمْ يُتصوَّرْ تعلُّقُها بالآخَرِ لاستحالةِ زوالِ ما بالذات، فيَلزمُ الإيجابُ.

قلنا: نختارُ أنَّ نسبةَ الإرادةِ إلى الضدَّين على السَّوِيَّةِ.

---

662 (الذي قال به المتكلِّمون): ليس في (ل، و).

663 (أنا): ليس في (ل، و).

664 ما بين قوسين: في (ل): (لزومُ التسلسلِ في المرجِّحاتِ على ذلك التقديرِ).

665 (بأحدهما): في (ل): (بأحد الطرفين).

قولُهُ[666]: "فتعلُّقُها بأحدهما إنْ لمْ يَحتَجْ إلى مرجِّحٍ.. فقد ترجَّحَ أحدُ المتساويَين على الآخَرِ[667]" ممنوعٌ، بل اللازمُ ترجيحُ القادرِ المختارِ أحدَ المتساويَين على الآخَرِ[668] من غير داعٍ يدعو إلى ترجيحِهِ واختيارِهِ؛ لكونِ ترجيحِ أحدِ المتساويَين من مقتضَياتِ ذاتِها[669]، وهو غيرُ الترجُّحِ[670] بلا مرجِّحٍ –أي: بلا مؤثِّرٍ أصلاً– مغايَرةً ظاهرةً وغيرُ مستلزِمٍ له، فلا يَلزمُ انسدادُ بابِ إثباتِ الصانعِ، فإنَّ العِلْمَ بوجود الواجبِ مبنيٌّ على بطلان الترجُّحِ بلا مرجِّحٍ –أي: بلا مؤثِّرٍ– لا على بطلان ترجيحِ القادرِ المريدِ أحدَ مقدورَيه المتساويَين[671] على الآخَرِ بإرادته من غير أمرٍ[672] داعٍ إلى تلك الإرادةِ[673]، إذِ العمدةُ في إثبات الواجبِ أنْ يقالَ: "لا شكَّ في وجود موجودٍ ما:

فإنْ كان واجباً.. فهو المطلوبُ.

وإنْ كان ممكناً.. فلا بدَّ له من موجِدٍ ضرورةَ امتناعِ ترجُّحِ أحدِ طرفَيِ الممكنِ بلا مرجِّحٍ، فننقلُ الكلامَ إلى موجِدِهِ: فإمَّا أنْ يتسلسلَ وهو محالٌ، أو ينتهيَ إلى الواجب وهو المطلوبُ".

فإنْ قيل: ما ذكرتَهُ من[674] ترجيح الفاعلِ المختارِ أحدَ المتساويَين على الآخَرِ [ل/81ظ] إنَّما هو بالنسبة إلى الفعل المقدور، وأمَّا بالنسبة إلى تعلُّقِ الإرادةِ فالترجُّحُ بلا مرجِّحٍ لازمٌ قطعاً؛ لأنَّه أمرٌ ممكنٌ وقع من غير مرجِّحٍ –أي: مؤثِّرٍ–.

قلنا:

إنْ أُريدَ بوقوع تعلُّقِ الإرادةِ من غير مرجِّحٍ وقوعُهُ [ب/71و] من غير فاعلٍ.. فممنوعٌ، بل ذاتُهُ تعالى فاعلٌ لِتعلُّق إرادتِهِ.

---

[666] (قوله): في (ل، و): (فقوله).

[667] في (ل) زيادة: (بلا مرجح).

[668] في (ل) زيادة: (بإرادته).

[669] (ذاتها): في (ل): (ذات الإرادة)، وفي (و): (ذاته).

[670] (الترجُّح): في (و): (الترجيح).

[671] (المتساويين): ليس في (ل).

[672] (أمرٍ): ليس في (ل، و).

[673] (إلى تلك الإرادةِ): في (ل): (يقتضي تعلُّقَ الإرادةِ)، وفي هامش (ل): (لأنَّ الإرادةَ صفةٌ من شأنها أنْ يتعلَّقَ طرفَيَ المقدورِ، فلا يحتاجُ إلى داعٍ يقتضي تعلُّقَها لأحد الطرفَين؛ لأنَّ مقتضى الذاتِ لا يتخلَّفُ ولا يحتاجُ إلى داعٍ. منه).

[674] (من): في (ل، و): (في).

وإنْ أُريدَ وقوعُهُ من غير داعيةٍ.. فمسلَّمٌ.

ولكنْ ليس يَلزمُ منه الترجُّحُ بلا مرجِّحٍ بمعنى حصولِ الممكنِ بلا فاعلٍ، بل اللازمُ هو الترجيحُ[675] من غير مرجِّحٍ أي بلا داعيةٍ، ولا نسلِّمُ استحالتَهُ.

فإنْ قيل: إذا كان تعلُّقُ الإرادةِ لأحد الضدَّين فعلاً لِذاتِ المُريدِ.. فتأثيرُهُ فيه [و/77و] إمَّا بالإرادة أو بالإيجاب، إذِ الفعلُ الصادرُ عن الفاعل لا يخلو عنهما، فإنْ كان الأوَّلَ.. يَلزمُ التسلسلُ في التعلُّقات، وإنْ كان الثاني.. يَلزمُ كونُهُ موجَباً.

قلنا: نختارُ الأوَّلَ ونمنعُ لزومَ التسلسلِ، وإنَّما يَلزمُ لو احتاج تعلُّقُ الإرادةِ إلى تعلُّقِ إرادةٍ أخرى وهو ممنوعٌ، فإنَّ الفاعلَ بالاختيار إذا أَوجَدَ شيئاً بإرادته.. فالمفعولُ قصداً هو ذلك الشيءُ، فهو محتاجٌ إلى إرادةٍ ترجِّحُهُ، وأمَّا الاتِّصافُ بتعلُّق الإرادةِ فهو وإنْ كان أثراً لذلك الفاعلِ أيضاً لكنْ لا لِذاتِهِ بل لذلك الشيءِ، فلا يَحتاجُ فيه إلى إرادةٍ أخرى، بل تلك الإرادةُ إرادةٌ للمراد قصداً وإرادةٌ لنفسها بتبعيَّةِ المراد، فكما أنَّ الموجَبَ إذا أَوجَدَ شيئاً بالإيجاب.. لا يَحتاجُ في الاتِّصاف بالإيجاب إلى إيجابٍ آخَرَ، كذلك المختارُ إذا أَوجَدَ شيئاً بالإرادة لا يَحتاجُ في الاتِّصاف بها إلى إرادةٍ أخرى.

فإنْ قيل: لا شكَّ أنَّ تعلُّقَ الإرادةِ لا يَدخُلُ في علَّةِ نفسِهِ وإلَّا لزم كونُ الشيءِ علَّةً لنفسه، فإذا لمْ يكنْ للفاعل أمرٌ داعٍ إلى تحصيل ذلك [ل/82و] التعلُّقِ.. كان نسبتُهُ إليه وإلى عدمه وصدورُهُ عنه وعَدَمُ صدورِهِ سواءً، فلا يجوزُ صدورُهُ عنه بلا مرجِّحٍ ضرورةَ أنَّ الشيءَ إذا كان صدورُهُ عن الفاعل ولا صدورُهُ عنه متساويَين.. يمتنع صدورُهُ عنه بلا مرجِّحٍ من خارجٍ.

قلنا: [ب/71ظ] لا نسلِّمُ صِدْقَ تلك القضيَّةِ على كُلِّيَّتِها، بل ذلك فيما إذا كان الفاعلُ موجَباً، وأمَّا إذا كان مختاراً فلا يَبعُدُ أنْ يُدَّعى العلمُ الضروريُّ بصدق نقيضها، فإنَّ الشخصَ الجائعَ الذي يشتدُّ به الجوعُ إذا وُضِعَ بين يديه رغيفٌ.. فإنَّه يبتدئُ بأكل جانبٍ معيَّنٍ منه دونَ سائرِ الجوانبِ لا لأمرٍ اقتضى إرادةَ ذلك الجانبِ وترجيحَهُ على سائر الجوانبِ.

فإنْ قيل: لا نسلِّمُ أنَّه يَبتدِئُ بأكل جانبٍ معيَّنٍ لا لأمرٍ اقتضى إرادةَ ذلك الجانبِ[676]، لِمَ لا يجوزُ أنْ تكونَ إرادةُ ذلك الجانبِ لكونه أقربَ إليه أو أحسنَ لوناً أو أكثرَ نُضجاً.

---

[675] (الترجيح): في (و): (الترجُّح).

[676] (أنه يبتدئ بأكل جانب معين لا لأمر اقتضى إرادة ذلك الجانب): في (ل، و): (ذلك).

قلنا: [و/77ظ] نَفرِضُ الكلامَ فيما اشتركتْ جوانبُهُ بأسرِها في كلِّ ما ذُكِرَ، فحينئذٍ: إمَّا ألَّا يبتدئَ بأكل شيءٍ من جوانبه إلى أنْ يموتَ جوعاً، فذلك بَيِّنُ الاستحالةِ، وإمَّا أنْ يبتدئَ فيَتِمُّ المقصودُ.

هذا كلُّه جوابٌ عن استدلالهم بمنع التسلسلِ في التعلُّقاتِ.

وقد يُجابُ عنه بالتزامِ التسلسلِ فيها ومَنْعِ بطلانِهِ بأنْ نقولَ: إنَّ تعلُّقَ الإرادةِ بأحد الضدَّين محتاجٌ إلى مرجِّحٍ آخَرَ وهو تعلُّقٌ آخَرُ للإرادة متعلِّقٌ بذلك التعلُّقِ وهَلُمَّ جَرّاً إلى غير النهايةِ، لكنَّ هذا التسلسلَ[677] في الأمور الاعتباريَّة التي لا وجودَ لها في الخارج؛ لأنَّ تعلُّقَ الإرادةِ أمرٌ اعتباريٌّ، والتسلسلُ في الأمورِ الاعتباريَّةِ[678] جائزٌ[679].

فإنْ قيل: نحن نعلمُ بالضرورة أنَّا متى أردْنا شيئاً.. لا نريدُ إرادتَنا، فظَهَرَ أنَّ تعلُّقَ الإرادةِ لا يكون بتعلُّقٍ آخَرَ للإرادة.

قلنا: عدمُ احتياجِنا في إرادتنا إلى إرادةٍ أخرى لأنَّ إرادتَنا ليست من فعلنا بل هي فعلُ اللهِ تعالى، وأمَّا إرادةُ اللهِ تعالى فلا بدَّ وأنْ[680] تكونَ من فِعْلِهِ، فلا يَلزَمُ من عدم إرادتِنا لإرادتنا لعدم كونِها من فِعْلِنا[681] [ب/72و] عدمُ إرادتِهِ تعالى [ل/82ظ] لإرادته.

واستدلَّ المتكلِّمون بأنَّه تعالى لو لمْ يكنْ قادراً -بمعنى: صحَّةِ الفعلِ وتركِهِ-.. لكان موجَباً بالذات، فيَلزمُهُ:

إمَّا نفيُ الحوادثِ؛ لأنَّ أثرَ الموجَبِ القديمِ قديمٌ.

أو تخلُّفُ الأثرِ عن المؤثِّرِ الموجَبِ التامِّ.

أو عَدَمُ استنادِ الحوادثِ إلى مؤثِّرٍ أصلاً.

أو التزامُ التسلسلِ في الحوادثِ.

---

[677] (لكن هذا التسلسل): في (ل، و): (وهذا تسلسل).

[678] (التي لا وجودَ لها في الخارج؛ لأنَّ تعلُّقَ الإرادةِ أمرٌ اعتباريٌّ، والتسلسلُ في الأمورِ الاعتباريَّةِ): في (ل، و): (والتسلسلُ فيها).

[679] في (ل، و) زيادة: (كما سبق تحقيقه). وفي هامش (ب): (لأنَّه دائرٌ مع اعتبار المعتبِرِ: إنِ اعتبَرَ.. يتسلسلُ، وإنْ لمْ يعتبِرْ.. ينقطعُ، واعتبارُهُ ليس بلازمٍ فيجوزُ انقطاعُهُ. منه).

[680] (وأن): في (ل، و): (أنْ).

[681] (لعدم كونها من فعلنا): ليس في (ل، و).

واللوازمُ كلُّها باطلةٌ، فكذا الملزومُ، فثبت أنَّه قادرٌ مختارٌ[682].

فإنْ قيل بطريق المعارضة[683]: إنَّه لو كان قادراً.. فتعلُّقُ قدرتِهِ بأحد مقدورَيه دونَ الآخَرِ: إنِ احتاجَ إلى مرجِّحٍ فيَلزمُ[684] التسلسلُ، وإلَّا يَلزمُ سدُّ بابِ إثباتِ الصانعِ.

فالجوابُ عنه بمنعِ التسلسلِ أو التزامِهِ على ما بسطْناهُ في الجواب عن استدلالِ الحكماءِ[685].

لكنَّه بَقِيَ شيءٌ وهو أنَّه لو كان قادراً مريداً، فإذا تعلَّقَتْ قدرتُهُ وإرادتُهُ بوجود المقدورِ في وقتٍ: إنْ كفى ذلك التعلُّقُ في وجوده.. يَلزمُ الإيجابُ، وإلَّا يَلزمُ التسلسلُ.

قلنا: إنَّه كافٍ، وهذا الوجوبُ وجوبٌ بالاختيار لا الوجوبُ الذاتيُّ، والوجوبُ بالاختيار لا ينافي [و/78و] الاختيارَ بل يحقِّقُهُ فلا يَلزمُ الإيجابُ الذاتيُّ على جميعِ الممكناتِ لوجوهٍ:

الأوَّلُ بعموم علَّةِ المقدوريَّةِ بأنْ يقولَ: "إنَّ علَّتَها -وهي: الإمكانُ- وصفٌ مشترَكٌ بينَ جميعِ الممكناتِ، فتكونُ هي عامةً أيضاً.

أُجيبَ عنه بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّ الإمكانَ علَّةُ المقدوريَّةِ، بل إنَّما هو علَّةُ الاحتياجِ إلى العلَّةِ المؤثِّرةِ موجَبةً أو قادرةً، ولو سُلِّمَ فلا نسلِّمُ أنَّ كلَّ ما هو مقدورٌ هو مقدورٌ له تعالى، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ لبعض المقدوراتِ خصوصيَّةً بالنسبة إلى بعض القادرين؟ فإنَّ المعتزلةَ القائلين بأنَّ أفعالَ العبادِ مقدورةٌ لهم يُخصِّصون خلقَ الأجسامِ بقدرةِ اللهِ تعالى.

الثاني أنَّ المقتضِي للقدرة هو الذاتُ، والمصحِّحَ للمقدوريَّةِ هو الإمكانُ، [ل/83و] إذِ الامتناعُ والوجوبُ [الذاتيَّان][686] يُحيلان المقدوريَّةَ، فإذا ثبت قدرتُهُ على بعضها.. ثبتَ على جميعها أيضاً؛ لاستواءِ نسبةِ ذاتِهِ إلى جميعها، فكذا ما يَستندُ إليه بطريق الإيجابِ -أعني: صفاتِهِ-؛ (لأنَّ صفاتِ اللهِ تعالى مستندٌ إلى ذاته بطريق الإيجابِ، والمستنِدُ إليه بطريق الاختيارِ هو الممكناتُ)[687].

---

[682] انظر: شرح المواقف للجرجاني (50/8).

[683] (بطريق المعارضة): ليس في (ل، و).

[684] (فيلزم): في (ل، و): (يلزم).

[685] (على ما بسطْناهُ في الجواب عن استدلالِ الحكماءِ): في (ل، و): (كما ذكرناه من قبل).

[686] (الذاتيان): في (ب، ل، و): (الذاتيين)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[687] ما بين قوسين ليس في (ل، و).

فإنْ قيل: لا نسلِّمُ أنَّ نسبةَ الذاتِ إلى جميع الممكنات على السواءِ؛ لأنَّه لا يجوزُ أنْ تكونَ خصوصيَّةُ الممكناتِ المعدومةِ [ب/72ظ] الثابتةِ[688] حينَ العدمِ مانعةً عن تعلُّقِ القدرةِ بها، وإنَّه يجوزُ أنْ تَستعدَّ مادَّةُ الممكنِ المعدومِ لحدوث ممكنٍ دونَ آخَرَ، وإنَّ الأجسامَ متخالفةُ الحقيقةِ لتركُّبِها من الجواهرِ الأفرادِ المتخالفةِ الحقيقةِ، فيجوزُ أنْ يكونَ اختصاصٌ ببعض الأعراض لِذاتِها لا لإرادة الفاعلِ المختارِ، فلا قدرةَ له على إيجاد نقيضِ ذلك العَرَضِ في ذلك الجسمِ.

قلنا: كلامُنا على مذهب أهل الحقِّ من أنَّ المعدومَ ليس بشيءٍ وإنَّما هو نفيٌ مَحْضٌ[689]، وأنَّ المعدومَ لا مادَّةَ له أصلاً[690]، وأنَّ الأجسامَ متجانسةٌ لتركُّبِها من الجواهرِ الأفرادِ المتَّفقةِ الحقيقةِ، فيكون اختصاصُ بعضِ الأجسامِ ببعضِ الأعراضِ لِمَحْضِ إرادةِ الفاعلِ المختارِ لا لِذاتِها.

الثالثُ أنَّ كلَّ ممكنٍ –على تقدير وجودِهِ– لا بدَّ أنْ ينتهيَ إلى الواجب[691]، وقد ثبت[692] [ب/78ظ] أنَّه فاعلٌ بالاختيار، فيكونُ قادراً على جميعه.

اعتُرِضَ عليه:

أوَّلاً بأنَّه: إنْ أراد اختيارَهُ في جميع الممكنات.. فهو أوَّلُ المسألةِ، وإنْ أرادَ اختيارَه في الجملة.. فمُسلَّمٌ، لكنْ لا يَلزمُ من انتهاء سلسلة الممكنات إليه اختيارُهُ في جميع الممكناتِ؛ لجواز أنْ يَصدُرَ عنه تعالى شيءٌ بالاختيار كما يدلُّ عليه حدوثُ العالَمِ، ثُمَّ يَصدُرَ عن ذلك الشيءِ أو عن الواجب تعالى الأشياءُ الأُخَرُ بواسطة ذلك الشيءِ بالإيجاب كما لزم فِعْلٌ لفِعْلِنا[693]، بحيثُ [ل/83ظ] لا يستطيع على ترك الثاني.

وأُجيبَ عنه بأنَّ المرادَ بالاختيار أعمُّ من أنْ يكونَ بواسطةٍ أو بلا واسطةٍ.

وثانياً بأنَّه يجوزُ أنْ يَصدُرَ بعضُ الأشياءِ عن الواجب تعالى أوَّلاً بالإيجاب ثُمَّ يَصدُرَ عنه البعضُ الآخَرُ بالاختيار، كما قالوا في صفاته تعالى إنَّها صادرةٌ عنه تعالى بالإيجابِ والممكناتُ الموجودةُ[694] بالاختيار.

---

[688] (الثابتة): في (و): (الثانية).

[689] انظر: شرح المواقف للجرجاني (60/8).

[690] في (ل، و) زيادة: (كما زعمه الحكماء).

[691] في (ل، و) زيادة: (كما تقدم).

[692] في (ل، و) زيادة: (أيضاً).

[693] (فعل لفعلنا): في (ل، و): (لفعلنا فعل).

[694] (الموجودة): ليس في (ل، و).

والجوابُ عنه أنَّ بناءَ هذا الدليلِ على كونِ ما سوى اللهِ وصفاتِهِ حادثاً، فلا مجالَ لاحتمال أنْ يَصدُرَ بعضُ الأشياءِ عنه تعالى بالإيجاب ثُمَّ يَصدُرَ عنه باقي الأشياءِ بالاختيار؛ لأنَّ الصادرَ بالإيجاب يكونُ قديماً، فهو منافٍ لحدوث العالَمِ.

وقد يُستدَلُّ على هذا المطلبِ بقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾[695].

أقولُ: فيه بحثٌ:

أمَّا أوَّلاً فلأنَّ المطلبَ –أعني: شمولَ القدرةِ– يقينيٌّ، وهذه الآيةُ قد خُصَّ منها ذاتُهُ تعالى وصفاتُهُ، وقد تقرَّرَ في محلِّهِ أنَّ العامَّ المخصوصَ منه البعضُ ظنيٌّ فلا يفيدُ القطعَ.

والجوابُ: لا نسلِّمُ ذلك، ولو سُلِّمَ.. لكنَّ[696] المخصِّصَ ههنا عقلٌ، والمخصَّصُ بالعقل يفيدُ القطعَ واليقينَ في الباقي على ما بيَّنَّا في مَحلِّهِ أيضاً[697].

وأمَّا ثانياً فلأنَّ الاستدلالَ بها يستلزمُ الدورَ؛ لأنَّ صحَّةَ الاستدلالِ بها تتوقَّفُ على العِلْمِ بصِدْقِ المُخبِرِ، والعِلْمُ بصِدْقِ المُخبِرِ يتوقَّفُ على العِلْمِ بإرسال اللهِ تعالى الرُّسُلَ، والعِلْمُ بإرسال الرُّسُلِ يتوقَّفُ على العِلْمِ بشمول قدرتِهِ تعالى، فلو توقَّفَ العِلْمُ بشمول قدرتِهِ على الأدلَّةِ السمعيَّةِ.. لزم الدورُ.

(عالِمٌ) لأنَّه صانعٌ حكيمٌ، وكلُّ صانعٍ كذلك عالِمٌ، ولا ينتقضُ بفعل النحلِ والعنكبوتِ[698] إذ لا صُنْعَ لهما أصلاً [و/79و] بناءً على ألَّا مؤثِّرَ في الوجود إلَّا اللهُ تعالى، ولو سُلِّمَ ذلك فيجوزُ أنْ يخلُقَ اللهُ تعالى فيهما عِلْماً بذلك الفعلِ [ل/84و] الصادرِ عنهما.

وقد يُستدَلُّ بأنَّه قادرٌ، وكلُّ قادرٍ عالِمٌ؛ لأنَّ القادرَ هو الذي يفعلُ بالقصدِ والاختيارِ[699]، ولا ينتقضُ بالنائمِ والغافلِ بأنَّهما قادران وقد يَصدُرُ عنهما فعلٌ مُتقَنٌ مع أنَّهما ليسا بعالِمٍ؛ لأنَّ الصادرَ عنهما هو الفعلُ القليلُ لا الكثيرُ، ولأنَّ النومَ ضدُّ القدرةِ فلا يكونُ النائمُ قادراً.

---

[695] البقرة 20.

[696] (لا نسلِّمُ ذلك، ولو سُلِّمَ.. لكنَّ): في (ل، و): (عنه أنَّ).

[697] (على ما بيَّنَّا في مَحلِّهِ أيضاً): في (ل، و): (بعد التخصيصِ على ما في الأصولِ).

[698] في هامش (ب): (حاصلُ السؤالِ النقضُ الإجماليُّ لجريان الدليل مع تخلُّفِ المدَّعى، وحاصلُ الجوابِ الأوَّلِ منعُ جريانِ الدليل، وحاصلُ الثاني منعُ تخلُّفِ المدَّعى. منه).

[699] (والاختيار): ليس في (ل، و).

(**بجميع المعلوماتِ**) أي: ما يمكنُ أنْ يُعلَمَ واجباً كان[700] أو ممكناً أو ممتنعاً كليّاً أو جزئيّاً، فكان عِلْمُهُ تعالى أعمَّ من قدرته؛ لأنَّ قدرتَهُ لا تتعلَّقُ بالواجبِ والممتنعِ، بخلاف عِلْمِهِ فإنَّه يتعلَّقُ بالكلِّ حتَّى نفسِهِ، أمَّا علمُهُ بنفسه فلأنَّه يعلمُ شيئاً فيعلمُ أنَّه يعلمُهُ وذلك يتضمَّنُ علمَهُ بذاته فيعلمُ نفسَه.

فإنْ قيل: إنَّ العِلْمَ إضافةٌ أو صفةٌ ذاتُ إضافةٍ بينَ العالِمِ والمعلومِ، وأيّاً ما كان.. يقتضي المغايرةَ بينَ العالِمِ والمعلومِ، ولا تغايرَ بينَ الشيءِ ونفسِهِ، فكيف يعلمُ نفسَهُ؟

والجوابُ أنَّ التغايرَ الاعتباريَّ كافٍ كما في عِلْمِنا بنفسنا، وذاتُهُ تعالى عالِمٌ باعتبارٍ ومعلومٌ[701] باعتبارٍ.

وأمَّا عِلْمُهُ بغير ذاتِهِ فبوجوهٍ أَسلَمُها ما ذكرناه، ومنهم مَنِ احتجَّ بوجوهٍ أُخَرَ:

الأوَّلُ [ب/73و] أنَّ الموجِبَ للعِلْمِ ذاتُهُ، والموجِبَ للمعلوميَّةِ ذواتُ المعلوماتِ، ونسبةُ الذاتِ إلى الكلِّ سواءٌ، فيَعلَمُ الكلَّ.

الثاني أنَّه تعالى مجرَّدٌ عن المادَّةِ ولواحقِها قائمٌ بنفسه، وكلُّ مجرَّدٍ كذلك يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً؛ لكونِهِ مجرَّداً عن العوارضِ اللاحقةِ له بسبب المادَّةِ المانعةِ من كونه معقولاً، وكلُّ ما يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً يَصِحُّ أنْ يكونَ عاقلاً إذا كان مجرَّداً قائماً بنفسه.

لأنَّ كلَّ ما يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً مع غيره، وكلُّ ما يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً مع غيره يَصِحُّ أنْ يكونَ عاقلاً إذا كان مجرَّداً قائماً بنفسه.

أمَّا الصغرى فلأنَّ كلَّ ما يَصِحُّ أنْ يُعقَلَ فتعقُّلُهُ يمتنعُ أنْ ينفكَّ عن صحَّة الحُكمِ عليه [و/79ظ] بالوجودِ والوَحدةِ [ل/84ظ] ونحوِهما من الأمور العامَّة، والحُكمُ على شيءٍ بشيءٍ يقتضي تصوُّرَهما معاً، فإذاً كلُّ ما يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً مع غيره في الجملة.

وأمَّا الكبرى فلأنَّ كلَّ ما يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً مع غيره يَصِحُّ أنْ يكونَ مقارِناً لمعقولٍ آخَرَ؛ لأنَّ الشيءَ إذا كان معقولاً مع غيره كانا معاً حالَّين في القوة العاقلة، فيكونُ مقارِناً له مقارَنةَ أحدِ الحالَّين للآخَرِ، وكلُّ ما يَصِحُّ أنْ يكونَ مقارِناً لغيره من المعقولاتِ يَصِحُّ أنْ يكونَ عاقلاً إذا كان مجرَّداً قائماً بنفسه؛ لأنَّ كلَّ ما يَصِحُّ أنْ يكونَ مقارِناً لغيره فإنَّه إذا وُجِدَ في الخارج وهو قائمٌ بذاته يَصِحُّ مقارَنتُهُ لذلك الغيرِ؛ لأنَّ صحَّةَ المقارَنةِ المطلقةِ لا تتوقَّفُ على المقارَنةِ في العقل بل إذا وُجِدَ في الخارج تَثبُتُ له

---

[700] (كان): ليس في (ل، و).

[701] (ومعلوم): في (ل، و): (معلوم).

صحَّةُ المقارَنةِ المطلقةِ، وهي حينئذٍ لا تمكنُ إلّا بأنْ يَحصُلَ فيه ذلك الغيرُ المعقولُ حصولَ الحالِّ في المحلِّ؛ لأنَّه لَمَّا كان قائماً بذاته.. امتنع أنْ تكونَ مقارَنتُهُ للغير بحلوله في ذلك الغيرِ أو بحلولهما في أمرٍ ثالثٍ، والمقارَنةُ [ب/73ظ] منحصرةٌ في هذه الأقسامِ الثلاثةِ، فإذا امتنع اثنان منها.. تعيَّنَ الثالثُ وهي المقارَنةُ بحلول ذلك الغيرِ فيه حلولَ الحالِّ في المحلِّ، فثبت أنَّ كلَّ ما يَصِحُّ أنْ يكونَ معقولاً فإذا وُجِدَ في الخارج وكان مجرَّداً قائماً بنفسه.. يَصِحُّ أنْ يقارِنَهُ معقولٌ آخَرُ مقارَنةَ الحالِّ في المحلِّ، وكلُّ ما كان كذلك يكونُ عاقلاً لذلك الغيرِ الحالِّ فيه، فكلُّ مجرَّدٍ كذلك يَصِحُّ أنْ يكونَ عاقلاً لغيره.

أقول: هذا الوجهُ على تقدير تمامِهِ مبنيٌّ على القول بأنَّ الواجبَ تعالى يَعلَمُ الأشياءَ بحصول صُوَرِها فيه، والتحقيقُ أنَّه تعالى يَعلَمُ الأشياءَ بحضورها عندَه بأنفُسِها –كما يَعلَمُ ذاتَهُ كذلك– لا بحصول صورةِ الأشياءِ [ل/85و] فيه أو عندَه.

الثالثُ أنَّه تعالى يَعلَمُ ذاتَهُ بذاتِهِ، وذاتُهُ علَّةٌ لِمَا عداه، والعِلْمُ بالعلَّةِ يستلزمُ العِلْمَ [و/80و] بالمعلول، فيكونُ عالِماً بغيره كليّاً كان أو جزئيّاً على ما هو عليه.

وقال الحكماءُ: إنَّه تعالى لا يَعلَمُ الجزئيَّاتِ المتغيّرةَ الزمانيَّةَ على وجهِ كونِها جزئيَّاتٍ كالأجسامِ والنفوسِ ولا الجزئيَّاتِ المتشكِّلةَ كأجرامِ الأفلاكِ الثابتةِ على أشكالها.

واستدلُّوا على الأوَّلِ بأنَّ العِلْمَ بالأشياء الزمانيَّةِ من حيثُ كونُها زمانيَّةً –متشكِّلةً أو لا– يوجِبُ التغيُّرَ في عِلْمِهِ، وهو على الله تعالى محالٌ.

بيانُهُ أنَّه إذا عَلِمَ أنَّ زيداً في الدار الآنَ مثلاً ثُمَّ خرج زيدٌ عنها.. فإمَّا أنْ يزولَ ذلك العِلْمُ ويَعلَمَ أنَّه ليس في الدار أو يبقى ذلك العِلْمُ على حاله وقتَ خروجِهِ عنها.

والأوَّلُ يوجِبُ التغيُّرَ في ذاته من صفةٍ إلى أخرى، والثاني يوجِبُ الجهلَ، وكلاهما محالان على الله تعالى.

وكذا إذا عَلِمَ أمراً معدوماً قبلَ حدوثِهِ أنَّه معدومٌ الآنَ ثُمَّ حدث ذلك الأمرُ في وقتٍ.. فإمَّا أنْ يزولَ عِلْمُهُ بعدمه ويَحدُثَ له عِلْمٌ بوجوده بعدَ حدوثِهِ أو لا يزولَ بل يبقى على حاله وقتَ حدوثِهِ[702].

والأوَّلُ يوجِبُ [ب/74و] التغيُّرَ، والثاني الجهلَ.

أُجيبَ عنه بأنَّ العِلْمَ عندنا إمَّا إضافةٌ محضةٌ[703] بينَ العالِمِ والمعلومِ أو صفةٌ حقيقيَّةٌ ذاتُ إضافةٍ، لا الصورةُ الحاصلةُ من المعلوم عندَ العالِمِ، وعلى التقديرَين لا يَلزمُ التغيُّرُ في صفةٍ حقيقيَّةٍ بتغيُّرِ المعلومِ حتَّى

[702] (بل يبقى على حاله وقت حدوثه): ليس في (ل، و).

[703] (محضة): ليس في (ل، و).

يَلزمَ منه التغيُّرُ في ذاتِهِ من صفةٍ إلى أخرى، بل اللازمُ هو تغيُّرُ الإضافاتِ بتغيُّرِ المضافِ إليه –أي: المعلومِ–.

أمَّا على التقدير الأوَّلِ فظاهرٌ، وأمَّا على الثاني فلأنَّ تغيُّرَ الإضافةِ لا يستلزمُ تغيُّرَ تلك الصفةِ، والتغيُّرُ في الإضافة جائزٌ غيرُ مستحيلٍ على الله تعالى؛ لعدم استلزامِهِ التغيُّرَ في ذاته تعالى ولا في صفةٍ حقيقيَّةٍ له تعالى، وإنَّما يَلزمُ هذا التغيُّرُ أنْ لو كان العِلْمُ عبارةً عن صورةٍ متساويةٍ للمعلوم، فإنَّه [ل/85ظ] حينئذٍ لا يُتصوَّرُ أنْ تتعلَّقَ تلك الصورةُ بمعلومٍ آخَرَ وأنْ تكونَ عِلْماً به، بل كلُّ معلومٍ إنَّما يُعلَمُ بصورةٍ متساويةٍ له فقط دونَ ما عداه، فيَلزمُ التغيُّرُ المذكورُ بالضرورة، لكنَّ كونَ عِلْمِ اللهِ تعالى عبارةً عن صورةٍ [و/80ظ] متساويةٍ[704] للمعلوم ممنوعٌ، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ صفةً واحدةً لها إضافاتٌ وتعلُّقاتٌ متعدِّدةٌ بحسَب تعدُّدِ المعلومِ[705]؟ ولا يَلزمُ من تعدُّدِ المعلومِ إلَّا تعدُّدُ تلك الإضافاتِ دونَ الصفةِ كما في القدرة.

واستدلُّوا على الثاني بأنَّ إدراكَ الجزئيَّاتِ المتشكِّلةِ سواءٌ كانت دائمةً أو متغيِّرةً إنَّما يكونُ بآلاتٍ جسمانيَّةٍ متجزِّئةٍ، واللهُ تعالى مجرَّدٌ بالكلِّيَّةِ، والمجرَّدُ بالكلِّيَّةِ لا يُدرِكُ بآلةٍ جسمانيَّةٍ وإلَّا لكان مستكمِلاً بالغير –أي: المادَّةِ–، فلا يكونُ مجرَّداً عنها تجرُّداً تامّاً.

وأُجيبَ عنه أيضاً بمثل ما في الجواب المذكور[706] عن استدلالهم [ب/74ظ] السابقِ بأنْ يقولَ:

لا نسلِّمُ أنَّ إدراكَ الجزئيَّاتِ المتشكِّلةِ لا يكونُ إلَّا بآلاتٍ جسمانيَّةٍ، وإنَّما يَلزمُ أنْ لو كان إدراكُها بحصول صورةٍ متساويةٍ للمعلوم عندَ المُدرِكِ وهو ممنوعٌ[707]، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ العِلْمُ إضافةً محضةً أو صفةً ذاتَ إضافةٍ[708] بدون حصولِ الصورةِ؟ فحينئذٍ لا[709] يحتاجُ إلى آلةٍ.

ورُدَّ بأنَّ العِلْمَ لو كان إضافةً محضةً[710] أو صفةً ذاتَ إضافةٍ.. لزم ألَّا يكونَ الأوَّلُ تعالى عالِماً بالحوادث قبلَ وجودِها في الخارج؛ لأنَّ الإضافةَ لا تَحقُّقُ لها –سواءٌ كانتْ إضافةَ الذاتِ أو إضافةَ الصفةِ– قبلَ تَحقُّقِ المضافِ إليه.

---

[704] (متساوية): في (ل): (مساوية).

[705] في (ل، و) زيادة: (على ما سيجيءُ تحقيقُهُ).

[706] (المذكور): ليس في (ل، و).

[707] في (ل، و) زيادة: (والسَّنَدُ).

[708] (محضةً أو صفةً ذاتَ إضافةٍ): ليس في (ل، و).

[709] (فحينئذ لا): في (ل، و): (فلا).

[710] (محضة): ليس في (ل، و).

وأُجيبَ بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّ الإضافةَ متوقِّفةٌ على تَحقُّقِ المضافِ إليه، بل على امتيازه الذي لا يتوقَّفُ على تَحقُّقِ المضافِ إليه لا في الخارج ولا في العقل، والحوادثُ ممتازةٌ في الأزل عندَهُ تعالى وإنْ كانت معدوماتٍ صِرْفَةً لا تَحقُّقَ لها أصلاً بالنسبة إلينا، [ل/86و] فلا يَرِدُ أنَّ المعدوماتِ الممكنةَ لا ثبوتَ لها حالَ عدمِها ولا تمايزَ أصلاً.

وأجابَ بعضُ مشايخِ المعتزلةِ والأشاعرةِ[711] عن استدلالهم الأوَّلَ بأنَّ العِلْمَ بأنَّه وُجِدَ الشيءُ عينُ العِلْمِ بأنَّه سيوجَدُ، فإنَّ مَن عَلِمَ أنَّ زيداً سيدخلُ البلدَ غداً.. فعندَ حصولِ الغدِ يَعلَمُ بهذا العِلْمِ أنَّه دخلَ البلدَ الآنَ إذا كان عِلْمُهُ هذا مستمراً بلا غفلةٍ مُزيلةٍ له، وإنَّما يحتاجُ أحدُنا إلى عِلْمٍ آخَرَ متجددٍ يَعلَمُ به أنَّه دخلَ البلدَ الآنَ لِطَرَيانِ الغفلةِ عن الأوَّلِ، واللهُ تعالى يمتنعُ الغفلةُ [و/81و] عليه، فكان عِلْمُهُ [ب/75و] تعالى بأنَّه وُجِدَ زيدٌ في وقتٍ كذا عينَ عِلْمِهِ في الأزل بأنَّه سيوجَدُ زيدٌ في وقتٍ كذا فلا تغيُّرَ أصلاً[712].

ورُدَّ هذا الجوابُ بوجهَين:

أحدُهما أنَّ حقيقةَ أنَّه سيقعُ غيرُ حقيقةِ أنَّه وقع بالضرورة، واختلافُ المعلومَين يوجِبُ اختلافَ العِلْمَين، فيكونُ العِلْمُ بأحدهما غيرَ العِلْمِ بالآخَرِ.

فإنْ قيل: المعلومُ متعلَّقُ العِلْمِ، واختلافُ المتعلَّقِ لا يستلزمُ إلَّا اختلافَ التعلُّقِ دونَ اختلافِ العِلْمِ؛ لجواز أنْ يكونَ العِلْمُ صفةً واحدةً تتعدَّدُ تعلُّقاتُها بحسَب تعدُّدِ المتعلَّقاتِ.

قلنا: هذا إنَّما يتمشَّى على رأيِ الأشاعرةِ دونَ رأيِ المعتزلةِ؛ لأنَّ العِلْمَ عندَهم إضافةٌ وتعلُّقٌ بينَ العالِمِ والمعلومِ لا صفةٌ ذاتُ إضافةٍ.

وثانيهما أنَّ شرطَ العِلْمِ بأنَّه وقع هو الوقوعُ وشرطَ العِلْمِ بأنَّه سيقعُ هو عدمُ الوقوعِ، فلو كانا واحداً لَمْ يَختلفْ شرطُهما.

واعلمْ أنَّه ليس معنى قولِهم: "إنَّ الواجبَ تعالى لا يَعلَمُ الجزئيَّاتِ المتشكِّلةِ على وجهِ كونِها جزئيَّاتٍ" أنَّه يَعلَمُ ماهيَّتَها الكلِّيَّةَ فقط، بل معناه أنَّه يَعلَمُ ماهيَّتَها الكلِّيَّةَ موصوفةً بصفاتٍ كلِّيَّةٍ لا تنطبقُ كلٌّ منها إلَّا على شخصٍ[713] واحدٍ، فيحصلُ له عِلْمٌ كلِّيٌّ مطابقٌ لشخصٍ جزئيٍّ بحسَب الخارجِ وإنْ لمْ يمتنعْ فَرْضُ

---

[711] (بعضُ مشايخ المعتزلةِ والأشاعرةِ): في (ل، و): (بعضُهم).

[712] انظر: شرح المواقف للجرجاني (75/8).

[713] (شخصٍ): ليس في (ل، و).

صِدْقِهِ على كثيرين، مثلاً: يَعلَمُ ماهيَّةَ الإنسانِ بصفاتٍ كلِّيَّةٍ لو وُجِدَتْ تلك الصفاتُ في الخارج لا تنطبقُ كلٌّ منها إلَّا على كلٍّ واحدٍ من جزئيَّات الإنسانِ.

وكذا ليس معنى [ل/86ظ] قولِهم: "إنَّه تعالى لا يَعلَمُ الجزئيَّاتِ الزمانيَّةَ على وجهِ كونِها جزئيَّاتٍ" أنَّ عِلْمَهُ مختصٌّ بطبائعها الكلِّيَّةِ، بل معناه أنَّه تعالى يَعلَمُ جميعَ تلك الحوادثِ الجزئيَّةِ وأزمنتِها الواقعةِ هي فيها لكنْ لا[714] من حيثُ إنَّ بعضَها واقعٌ الآنَ [ب/75ظ] وبعضَها في الماضي وبعضَها في المستقبَل، فإنَّ العِلْمَ بها من هذه الحيثيَّةِ يتغيَّرُ، بل يَعلَمُها عِلْماً متعالياً عن الدخول تحتَ الأزمنةِ باعتبار أوصافِها الثلاثةِ -أي: كان وكائنٌ وسيكونُ-.

وتوضيحُهُ أنَّه تعالى لَمَّا لمْ يكنْ مَكانيّاً.. كان نسبتُهُ إلى جميع الأمكنةِ على السواء، فليس فيها بالقياس إليه تعالى قريبٌ وبعيدٌ [و/81ظ] ومتوسطٌ، فكذلك لَمَّا لمْ يكنْ هو وصفاتُهُ الحقيقيَّةُ[715] زمانيَّةً لمْ يتَّصفِ الزمانُ بالنسبة إليه بالمُضِيِّ والاستقبالِ والحالِ، بل كان نسبتُهُ إلى جميع الأزمنةِ سواءً، فالموجوداتُ بأَسْرِها من الأزل إلى الأبد معلومةٌ له تعالى كلٌّ في وقته، وليس في عِلْمِهِ كان وكائنٌ وسيكونُ، بل هي حاضرةٌ عندَهُ في أوقاتها، فهو عالِمٌ بخصوصيَّاتِ الجزئيَّاتِ وأحكامِها لكنْ لا من حيثُ دخولُهُ تحتَ الزمانِ بحسَب أوصافِها الثلاثةِ، إذ لا تَحَقُّقَ لها بالنسبة إليه تعالى، ومثلُ هذا العِلْمِ يكونُ ثابتاً[716] مستمرّاً أبدَ الدُّهورِ لا يتغيَّرُ أصلاً كالعِلْمِ بالكلِّيَّاتِ.

وهذا معنى قولِهم: "إنَّه تعالى يَعلَمُ الجزئيَّاتِ على وجهٍ كلِّيٍّ" لا ما تُوُهِّمَ من أنَّ عِلْمَهُ تعالى مختصٌّ بطبائع الجزئيَّاتِ وأحكامِها دون خصوصيَّاتِها وما يتعلَّقُ بها من الأحوال، كيف لا؟! وقد صرَّحوا بأنَّه تعالى علَّةٌ والعِلْمُ بالعلَّةِ يوجِبُ العِلْمَ بالمعلول، وهذا ينافي ذلك المتوهَّمَ[717].

وبهذا ظهر ضَعْفُ ما ذكره الطُّوسِيُّ في «شرح الإشارات[718]» تشنيعاً عليهم حيثُ قال:

---

[714] (لا): ليس في (ل، و).

[715] (الحقيقيَّة): ليس في (ل، و).

[716] (ثابتاً): ليس في (ل، و).

[717] (المتوهَّمَ): في (و): (التوهُّم).

[718] شرح الإشارات والتنبيهات: لنصير الدين محمد بن الحسن الطوسي (ت 679هـ)، شرح فيه كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، وأشار إلى أجوبة بعض ما اعترض به الإمام الرازي، وسماه: «حل مشكلات الإشارات»، وفرغ من تأليفه في صفر سنة (644هـ). انظر: كشف الظنون (81/1).

اعلمْ أنَّ قولَهم: "الواجبُ تعالى لا يَعلَمُ الجزئيَّاتِ الماديَّةَ بالوجه الجزئيِّ بل إنَّما يَعلَمُها بوجهٍ كلِّيٍّ" سياقةٌ تُشبهُ سياقةَ الفقهاءِ في تخصيص بعضِ الأحكامِ بأحكامٍ تعارضُها في الظاهر؛ وذلك لأنَّ الحكمَ بأنَّ العِلْمَ بالعلَّةِ يوجِبُ العِلْمَ بالمعلول:

إنْ لمْ يكنْ كليّاً.. لمْ يمكنْ أنْ يُحكمَ بإحاطة عِلْمِ الواجبِ بالكلِّ.

وإنْ كان [ل/87و] كليّاً وكان الجزئيُّ من جملة معلولاتِهِ تعالى أَوجَبَ ذلك الحكمُ أنْ يكونَ عالِماً به لا محالةَ.

فالقولُ بأنَّه تعالى[719] لا يجوزُ أنْ يكونَ عالِماً به لامتناع كونِ الواجبِ موضوعاً للتغيُّرِ ومحلّاً له تخصيصٌ لذلك الحكمِ الكلِّيِّ بأمرٍ آخَرَ يعارضُهُ في بعض الصورِ، وهذا دأبُ الفقهاءِ، ولا يجوزُ أنْ يقع أمثالُ ذلك في المباحثِ المعقولةِ لامتناعِ تعارضِ الأحكامِ فيها.

فالصوابُ أنْ يؤخذَ بيانُ هذا المطلبِ من مأخَذٍ آخَرَ، وهو أنْ يقال: العِلْمُ بالعلَّةِ يوجِبُ العِلْمَ بالمعلولِ ولا يوجِبُ الإحساسَ به، وإدراكُ الجزئيَّاتِ [و/82و] المتغيّرةِ من حيثُ هي متغيّرةٌ لا يمكنُ إلَّا بالآلاتِ الجسمانيَّةِ كالحواسِّ، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن الآلاتِ. انتهى[720]

وذلك لِمَا عرفتَ من أنَّه ليس معنى قولِهم ذلك أنَّه يَعلَمُ ماهيَّتَها الكلِّيَّةَ فقط ولا يَعلَمُ حقائقَ الجزئيَّاتِ حتَّى يَرِدَ عليهم تخصيصُ القاعدةِ الكلِّيَّةِ ويحتاجَ إلى مأخَذٍ آخَرَ.

وكذا ظهر ضَعْفُ ما ذكره الغزاليُّ من أنَّ قولَهم: "إنَّ الواجبَ تعالى لا يَعلَمُ الجزئيَّاتِ على وجهِ كونِها جزئيَّاتٍ":

يَلزمُهُ أنَّ زيداً لو أطاع اللهَ تعالى أو عصاه.. لمْ يكنِ اللهُ تعالى عالِماً بما يتجدَّدُ من أحواله؛ لأنَّه لا يعرفُ زيداً بعينه، فإنَّه شخصٌ حادثٌ بعد أنْ لمْ يكنْ، وإذا لمْ يعرفِ الشخصَ.. لمْ يعرفْ أحوالَهُ وأفعالَهُ بل [ب/76و] لا يعرفُ كفرَ زيدٍ وإسلامَهُ، وإنَّما يعرفُ كفرَ الإنسانِ وإسلامَهُ مطلقاً كليّاً لا مخصوصاً بالأشخاص.

ويَلزمُهُ أيضاً أنْ يُقالَ: "تحدَّى محمَّدٌ عليه الصلاةُ والسلامُ بالنبوَّةِ، واللهُ تعالى لمْ يعرفْ في تلك الحالةِ أنَّه تحدَّى بها، وكذا الحالُ مع كلِّ نبيٍّ معيَّنٍ، وإنَّما يَعلَمُ أنَّ من الناسِ مَن يتحدَّى بالنبوَّةِ وأنَّ صفةَ أولئك كذا وكذا، وأمَّا النبيُّ بشخصِهِ فلا يَعرِفُهُ، فإنَّ ذلك يُعرَفُ بالحسِّ، والأحوالُ الصادرةُ منه لا يعرفُها؛ لأنَّها

---

[719] في (و) زيادة: (يجوز).

[720] انظر الكلام بنحوه في: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (455/2).

أحوالٌ تنقسمُ بانقسام الزمانِ من شخصٍ معيَّنٍ، ويوجِبُ إدراكُها على اختلافها [ل/87ظ] تغيُّراً" فيَلزمُهم استئصالُ الشرائعِ بالكلّيَّةِ[721].

هذا ما ذكره، ووجهُ ضَعْفِهِ أنَّهم لمْ ينكروا عِلْمَهُ تعالى بالجزئيَّاتِ، بل يقولون إنَّه تعالى وإنْ لمْ يعرِفْ الجزئيَّاتِ[722] على نحو عِلْمِنا إيَّاها بحواسِّنا وتخيُّلِنا إلَّا أنَّه يَعلَمُ كلَّ واحدٍ منها على وجهٍ لا ينطبقُ في الخارج إلَّا عليه دونَ ما عداه، وبهذا القَدْرِ يَحصُلُ التميُّزُ بينَ الأشخاصِ، وكذا يَعلَمُ أحوالَهُ وأفعالَهُ على وجهٍ يتميَّزُ به كلٌّ منهما عن الآخَرِ وأوقاتَها المعيَّنةَ، إلَّا أنَّه لَمَّا لمْ يكنْ بالنسبة إليه تعالى ماضٍ ولا حالٌ ولا مستقبَلٌ.. لمْ يَعلَمْ أنَّ بعضَها واقعٌ الآنَ وبعضَها في الماضي وبعضَها في المستقبَل؛ لتعاليه عن الدخول تحتَ الزمانِ باعتبار ذاتِهِ وصفاتِهِ، فإنَّ مَن كان [و/82ظ] قديماً وعِلْمُهُ أزليّاً محيطاً بالزمان وغيرَ مختصٍّ بجزءٍ معيَّنٍ منه.. لا يُتصوَّرُ في حقِّهِ حالٌ وماضٍ ومستقبَلٌ، بل يَعلَمُ كُلّاً من الأشخاصِ وأحوالَها وأفعالَها بحيثُ يتميَّزُ عندَهُ كلٌّ منها عن الآخَرِ، وهذا القَدْرُ من التمييز والعِلْمِ كافٍ في إجراء أحكام الشرائع.

ولا يستحقُّون التكفيرَ، وإنَّما يستحقُّونَهُ أنْ لو قالوا عَدَمَ[723] عِلْمِهِ بالجزئيَّاتِ، ولكنَّهم لمْ يقولوا به بل غايةُ قولِهم هذا [ب/76ظ] أنَّه تعالى يَعلَمُ الجزئيَّاتِ لا كعِلْمِنا بها، فإنَّا نعلَمُها بطريق التخيُّلِ والجزئيَّةِ، واللهُ تعالى يعلَمُها بطريق التعقُّلِ والكلِّيَّةِ، ولا يَلزمُ منه ألَّا تكونَ الجزئيَّاتُ معلومةً له تعالى، فالاختلافُ بينَ عِلْمِنا بالجزئيَّاتِ وبينَ عِلْمِهِ تعالى إيَّاها في الإدراك لا في المدرَكِ، فإنَّ عِلْمَهُ تعالى بجميع الأشياءِ على طريق التعقُّلِ والكلِّيِّ وعلمَنا ببعضها على طريق الحسِّ والجزئيِّ، فإنَّ الكلِّيَّةَ والجزئيَّةَ صفتان للعِلْمِ، وربَّما يوصَفُ بهما المعلومُ لكنْ باعتبار العِلْمِ على التحقيق.

فإنْ قيل: إنَّه قد اشتُهِرَ بينهم أنَّ الجزئيَّ يغايرُ الكلِّيَّ مفهوماً؛ لأنَّ التشخُّصَ –الذي هو جزئيٌّ حقيقيٌّ لا نوعَ له[724]– داخلٌ في قِوامِ الشخصِ، [ل/88و] وإنَّه ماديٌّ[725] لا يُدرَكُ إلَّا بآلاتٍ جسمانيَّةٍ، فكذا الشخصُ، فكيف يكونُ العِلْمُ المتعلِّقُ به كلِّيّاً غيرَ آليٍّ؟

---

[721] انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (ص134).

[722] (الجزئيَّاتِ): ليس في (ل، و).

[723] (عدم): كذا في النسخ (ب، ل، و) بدون باء الجر.

[724] في هامش (ب): (إذ لو كان له نوعٌ.. لكان امتيازُهُ عن سائر التشخُّصاتِ بتشخُّصٍ آخَرَ، فذلك الآخَرُ أيضاً يمتازُ بتشخُّصٍ آخَرَ وهكذا...، فيَلزمُ التسلسلُ في التشخُّصِ. منه).

[725] في هامش (ب): (ضرورةَ امتناعِ كونِ المجرَّدِ المدرَكِ بالعقل مميَّزاً للماديِّ المحسوسِ بإحدى الحواسِّ. منه).

أُجيبَ بأنَّ كونَ هذا مذهبَهم ممنوعٌ؛ لأنَّهم لا يثبتون في التشخُّصِ أمراً داخلاً في قِوامِهِ مُسمّىً بالتشخُّصِ، بل كلُّ شخصٍ يمتاز عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجيَّةِ أو بوجوده الخاصِّ له، وكلٌّ من هذه العوارضِ والوجودِ الخاصِّ ذو ماهيَّةٍ كلِّيَّةٍ عندَهم، وليس عندَهم جزئيٌّ حقيقيٌّ لا نوعَ له.

كيف؟! وقد صرَّحَ العلَّامةُ الدَّوانيُّ في «حاشية التجريد[726]» أنَّ القولَ بأنَّ التشخُّصَ شخصٌ لا نوعَ[727] له لا يطابقُ أصولَ القومِ، فإنَّهم حصروا الممكناتِ في المقولاتِ العَشْرِ، فليس في الممكناتِ عندَهم شخصٌ لا يكونُ له حقيقةٌ نوعيَّةٌ من هذه العَشَرةِ[728].

فعلى هذا لا تغايرَ بينَ الجزئيِّ والكلِّيِّ مفهوماً إلَّا بحسَب العوارضِ الخارجيَّةِ [و/83و] أو الوجودِ الخاصِّ، فعِلْمُنا به مع قَطْعِ النظرِ عن العوارضِ الخارجيَّةِ كلِّيٌّ ومع تلك العوارضِ جزئيٌّ، وكذا عِلْمُنا بتلك [ب/77و] العوارضِ أنفسِها كلِّيٌّ مع قَطْعِ النظرِ عمَّا يَعرِضُها وجزئيٌّ مع ما يَعرِضُها من العوارضِ؛ لأنَّ لها ماهيَّةً كلِّيَّةً أيضاً، وعِلْمُهُ تعالى إيَّاها كلِّيٌّ دائماً عندَهم.

والحاصلُ أنَّ الممكناتِ كلَّها -سواءٌ كانت عوارضَ أو معروضاتٍ- ذو ماهيَّاتٍ كلِّيَّةٍ، فإنَّها جواهرُ وأعراضٌ داخلةٌ في إحدى المقولاتِ العَشْرِ، فإذا أُدرِكَ شيءٌ منها بطريق التعقُّلِ.. كان كلِّيّاً باعتبار هذا الإدراكِ، وإذا أُدرِكَ بالآلات الجسمانيَّةِ.. كان جزئيّاً باعتبار هذا الإدراكِ[729]، وليس الجزئيَّةُ والكلِّيَّةُ باعتبار أنَّ في الجزئيِّ شيئاً داخلاً في قِوامه ليس في الكلِّيِّ، بل هما نَحوانِ من الإدراك يتعلَّقان بشيءٍ واحدٍ بالذات، فلا تغايرَ بينَ الكلِّيِّ والجزئيِّ بالذات بل بالاعتبار، فاللهُ تعالى يدركها بطريق [ل/88ظ] التعقُّلِ والكلِّيَّةِ دائماً، ونحن ندركُ تارةً بطريق التعقُّلِ فيكونُ كلِّيّاً وتارةً بطريق التخيُّلِ والإحساسِ فيكونُ جزئيّاً.

---

[726] حاشية الدواني على الشرح الجديد على تجريد العقائد: للعلامة محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت 907هـ)، وهي حاشية على شرح كتاب «تجريد العقائد» لنصير الدين الطوسي (ت 672هـ)، وأما «الشرح الجديد» فهو الاسم الذي اشتهر به شرح العلامة علاء الدين القوشجي (ت 879هـ)، وللعلامة الدواني على هذا الشرح ثلاث حواشٍ هي «الحاشية القديمة الجلالية» و«الحاشية الجديدة الجلالية» و«الحاشية الأجد الجلالية» واشتهرت هذه الحواشي باسم «الطبقات الجلالية». انظر: كشف الظنون (346/1).

[727] (لا نوعَ): في (و): (لأنواع).

[728] الكتاب لم يطبع بعد.

[729] (باعتبار هذا الإدراك): في (ل، و): (باعتباره).

فعلى هذا لا يجوزُ تكفيرُهم في قولهم هذا، فإنَّ ما ينفُونَهُ عن الله تعالى هو الإدراكُ الشبيهُ بالتخيُّلِ المحتاجُ إلى الآلةِ الجسمانيَّةِ[730] وهو نقصٌ في حقِّه تعالى، لا إدراكُ الجزئيَّاتِ مطلقاً.

أقولُ: لا يخفى عليكَ أنَّ هذا الجوابَ إنَّما يتمشَّى على تقدير انحصارِ المقولاتِ في تلك العَشَرةِ، ولكنَّ دعوى الحصرِ فيها ممنوعٌ، إذ لا دليلَ لهم عليه، غايتُهُ الاستقراءُ الناقصُ، وهو لا يفيدُ اليقينَ.

ولو سُلِّمَ.. يجوزُ أنْ يكونَ المنحصِرُ في تلك المقولاتِ هي الممكناتُ المندرجةُ تحتَ ماهيَّةٍ كلِّيَّةٍ، ولا يَلزمُ منه ألَّا يكونَ شيءٌ من الممكنات غيرَ داخلٍ تحتَ ماهيَّةٍ كلِّيَّةٍ خارجٌ عن تلك المقولاتِ العَشَرةِ، فلِمَ لا يجوزُ أنْ تكونَ هُويَّةٌ جزئيَّةٌ لا نوعَ له خارجةٌ عن المقولاتِ العَشْرِ؟ والتشخُّصُ[731] من هذا القبيلِ.

كيف لا[732]؟! لو كان لكلِّ شيءٍ ماهيَّةٌ[733] كلِّيَّةٌ يَلزمُ ألَّا يتحقَّقَ الجزئيُّ أصلاً لعدم الانتهاءِ إلى ما هو جزئيٌّ [و/83ظ] بذاته.

توضيحُه أنَّ تشخُّصَ[734] زيدٍ مثلاً لو لمْ يكنْ جزئيّاً لا نوعَ له بل كان له ماهيَّةٌ نوعيَّةٌ.. فلا بدَّ له من تشخُّصٍ[735] آخَرَ يتشخَّصُ به؛ لأنَّ ما لمْ يتشخَّصْ.. لمْ يُشَخَّصْ، فتشخُّصُه:

إنْ كان عينَهُ.. فهو المطلوبُ؛ لأنَّه جزئيٌّ لا نوعَ له.

وإنْ كان غيرَهُ.. ننقلُ الكلامَ إليه، فإمَّا أنْ يدورَ أو يتسلسلَ، وكلاهما باطلان، فلا بدَّ أنْ ينتهيَ إلى جزئيٍّ لا نوعَ له حتَّى يَحصُلَ الجزئيُّ الحقيقيُّ.

ثُمَّ ذلك التشخُّصُ جزءٌ من الشخص؛ وذلك لأنَّ مفهومَ زيدٍ مثلاً ليس مفهومَ الإنسانِ، وإلَّا لَصَدَقَ على عمرٍو أنَّه زيدٌ كما يَصدُقُ عليه أنَّه إنسانٌ، فيكونُ هو الإنسانُ مع شيءٍ آخَرَ نسمِّيه التشخُّصَ، فلو لمْ يكنْ ذلك الشيءُ الذي نسمِّيه التشخُّصَ داخلاً في الشخص.. لمْ تَحصُلِ المغايرةُ بينَ مفهومَي زيدٍ والإنسانِ بل يتَّحدان، واللازمُ باطلٌ فيكونُ جزءاً.

---

730 (الجسمانية): ليس في (ل، و).

731 (والتشخُّصُ): في (و): (والشخص).

732 (لا): ليس في (و).

733 (ماهيَّةٌ): في (ل، و): (هويَّة).

734 (تشخُّصَ): في (و): (شخص).

735 (تشخُّصٍ): في (و): (شخص).

فإنْ قيل: [ل/89و] يجوزُ أنْ يكونَ قيداً خارجيّاً[736]، فتكونُ الماهيَّةُ بدون قيد التشخُّصِ إنساناً وبقيد التشخُّصِ زيداً مثلاً.

قلنا: إنْ كان التقييدُ خارجاً أيضاً.. لمْ تَحصُلِ المغايرةُ بينه وبين الإنسانِ أيضاً، وإنْ كان داخلاً.. لزم تركُّبُ الموجودِ الخارجيّ عن أمرٍ موجودٍ ومعدومٍ؛ لأنَّ التقييدَ أمرٌ عدميٌّ، والمركَّبُ من الموجودِ والمعدومِ لا يكونُ موجوداً، فلا بدَّ أنْ يكونَ التشخُّصُ جزءاً من الشخص.

فإنْ قيل: التشخُّصُ أيضاً أمرٌ اعتباريٌّ، إذ لو كان موجوداً.. لكان له شخصٌ[737] آخَرُ؛ لأنَّ كلَّ موجودٍ لا بدَّ له من شخصٍ[738]، وننقلُ الكلامَ إليه فيتسلسلُ، وأيضاً لو كان له وجودٌ.. لتوقَّفَ عُروضُهُ للماهيَّةِ على وجود الماهيَّةِ وتميُّزِها، فإنْ كان تميُّزُها بهذا التشخُّصِ.. دارَ، وإنْ كان بشخصٍ آخَرَ.. تسلسلَ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّه لو كان موجوداً.. لكان له تشخُّصٌ آخَرُ، بل تشخُّصُهُ عينُ ذاتِهِ؛ لأنَّه جزئيٌّ لا نوعَ له، ولا نسلِّمُ أيضاً أنَّ عُروضَهُ للماهيَّة يتوقَّفُ على تميُّزٍ سابقٍ ليلزمَ الدورُ أو التسلسلُ.

حاصلُهُ أنَّ ذلك دورٌ معيَّ فلا استحالةَ[739]، على أنَّه لو كان عدميّاً لكان منفيّاً في نفسه فلا يكونُ مشخِّصاً لغيره ضرورةَ أنَّ ما لمْ يتعيَّنْ لمْ يُعيِّنْ[740]، فيكونُ أمراً موجوداً داخلاً في الشخص، لا بمعنى أنَّ في الخارج ماهيَّةً وأمراً آخَرَ [و/84و] يسمَّى تشخُّصاً تركَّبَ منهما أمرٌ ثالثٌ -وإلَّا لزم ألَّا يُحمَلَ ماهيَّةُ الإنسانِ على زيدٍ مثلاً-، بل بمعنى أنَّ في الخارج أمراً واحداً -وهو زيدٌ مثلاً- يَفصِلُهُ العقلُ إلى ماهيَّةِ الإنسانِ وإلى أمرٍ آخَرَ وهو التشخُّصُ كما ذكره الشريفُ[741] في «شرح المواقف»[742]، فيكونُ التشخُّصُ من الأجزاءِ العقليَّةِ.

فإنْ قيل: إنَّ الجزءَ العقليَّ للموجود الخارجيِّ لا يجبُ أنْ يكونَ موجوداً في الخارج كما حُقِّقَ في محلِّهِ.

---

[736] (خارجيّاً): في (و): (خارجاً).

[737] (شخص): في (ل): (تشخص).

[738] (شخص): في (ل): (تشخص).

[739] في (ل، و) زيادة: (فيه).

[740] (ضرورةَ أنَّ ما لمْ يتعيَّنْ لم يُعيِّنْ): ليس في (ل، و).

[741] (الشريف): ليس في (ل، و).

[742] انظر: شرح المواقف في علم الكلام (65/3).

قلنا: نعم، لكنْ لا يضرُّنا؛ لأنَّ المقصودَ هنا إثباتُ شيءٍ آخَرَ في حقيقة زيدٍ الموجودِ في الخارج مثلاً غيرِ الماهيَّةِ الإنسانيَّةِ تسمِّيه[743] التشخُّصَ، سواءٌ كان ذلك الشيءُ موجوداً في الخارج أو موجوداً[744] في الذهن، [ل/89ظ] إذ بذلك تَحصُلُ المغايرةُ بينَ الإنسانِ وزيدٍ مثلاً.

ثُمَّ لا يخفى عليكَ أنَّه قد تقرَّرَ في محلِّهِ أنَّ العِلْمَ الكلِّيَّ لا يكفي في صدور المعلول عن العلَّة؛ لعدم انبعاثِ الشوقِ منه إليه، بل لا بدَّ له من عِلْمٍ جزئيٍّ.

أُجيبَ عنه:

تارةً بأنَّ هذا على رأيِ المتكلِّمين القائلين بأنَّ صدورَ العالَمِ منه تعالى بطريق الاختيارِ؛ لأنَّ الفاعلَ بالاختيار يتوقَّفُ فِعْلُهُ على العِلْمِ الجزئيِّ، وأمَّا الفاعلُ الموجَبُ بالذات كما هو مذهبُ الحكماءِ فلا يتوقَّفُ فِعْلُهُ على العِلْمِ الجزئيِّ بل يكفيه العِلْمُ الكلِّيُّ.

وأخرى بأنَّ المعلولَ الذي لا مِثْلَ له من نوعِهِ كالعقولِ العَشَرةِ عندَهم وكالشمس يَصِحُّ صدورُهُ عن عِلْمٍ كلِّيٍّ، [ب/77ظ] فإذا صَحَّ صدورُ ما لا مِثلَ له من نوعِهِ عن عِلْمٍ كُلِّيٍّ[745].. صَحَّ صدورُ كلِّ معلولٍ عنه أيضاً من غير حاجةٍ إلى عِلْمٍ جزئيٍّ موجَباً كان أو مختاراً؛ لأنَّ كلَّ شخصٍ مع عوارضِهِ المشخِّصةِ له إذا تُعُقِّلَ بكُنْهِهِ حتَّى يصيرَ مجموعُ العارضِ والمعروضِ منحصِراً في فردٍ.. يكونُ هذا الفردُ ممَّا لا مِثْلَ له من نوعه، فيَصِحُّ صدورُهُ عن عِلْمٍ كلِّيٍّ.

هذا أقولُ: ههنا بحثٌ، وهو أنَّ كونَ الأعراضِ الخارجيَّةِ مشخِّصةً للأشخاص ممنوعٌ.

أمَّا أوَّلاً فلأنَّا لو فرضْنا تَبدُّلَ جميعِ الأعراضِ القائمةِ بقطعةٍ مثلَّثةٍ من الشمعة مثلاً.. كان شخصُها باقياً ما لمْ يتبدَّلْ جوهرُها، فلو كان الأعراضُ [و/84ظ] مشخِّصةً لَمَا بقيَ بعدَ تبدُّلِها[746].

وأمَّا ثانياً (فلأنَّ الأعراضَ تحتاجُ في تشخُّصِها إلى موضوعٍ، فلو كان تشخُّصُ الموضوعِ بالأعراضِ.. لزم الدورُ.

---

[743] (تسميه): في (ل): (نسميه).

[744] (موجوداً): ليس في (ل، و).

[745] (صدورُ ما لا مِثلَ له من نوعه عن عِلْمٍ كلِّيٍّ): في (ل، و): (ذلك).

[746] في (ل، و) زيادة: (اللهُمَّ إلَّا أنْ يُمنَعَ بقاءُ شخصِها ويُدَّعى حدوثُ شخصٍ آخَرَ بَدَلَهُ).

وأمَّا ثالثاً)[747] فلأنَّ تلك العوارضَ ما لمْ تتشخَّصْ لم تُشَخِّصْ، فإذا كان تشخُّصُهُ بعوارضَ أخرى قائمةً بها بناءً على قولهم المذكورِ.. لزم التسلسلُ في العوارض المشخِّصاتِ وقيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ، وكلاهما باطلٌ.

والقولُ بأنَّ تلك العوارضَ من الأمور الاعتباريَّةِ التي يجوزُ التسلسلُ فيها وقيامُها بعوارضَ أخرى باطلٌ؛ لأنَّ الأمورَ المعدومةَ[748] لا يَصلُحُ مشخِّصاً للموجود الخارجيِّ.

ويُجابُ عنه بأنَّ تشخُّصَ تلك العوارضِ[749] عينُها فلا يَلزمُ محذورٌ كما تقدَّمَ[750].

وقالتْ [ل/90و] طائفةٌ: "إنَّه تعالى لا يَعلَمُ نفسَهُ"، وطائفةٌ أخرى: "إنَّه لا يَعلَمُ شيئاً" بمعنى السلبِ الكلِّيِّ، وطائفةٌ أخرى: "إنَّه لا يَعلَمُ شيئاً" بمعنى رَفْعِ الإيجابِ الكلِّيِّ، وطائفةٌ أخرى[751]: "إنَّه لا يَعلَمُ غيرَ ذاتِهِ"، وطائفةٌ أخرى: "إنَّه لا يَعلَمُ غيرَ المتناهي"، والكلُّ باطلٌ على ما بُيِّنَ في المفصَّلاتِ.

وباقي المَباحثِ المتعلِّقةِ بتحقيق عِلْمِهِ تعالى سيأتي في بحث الصفاتِ.

(**مريدٌ**) لأنَّ نسبةَ القدرةِ إلى الضدَّين سواءٌ، وكذا نسبةُ كلٍّ من الضدَّين [ب/78و] إلى الأوقاتِ سواءٌ، فلا بدَّ لتخصيص أحدِ الضدَّين بالوقوع وبالوقت المعيَّنِ من مخصِّصٍ، وإلَّا لزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ، وليس ذلك المخصِّصُ:

القدرةَ؛ لاستواءِ نسبتِها إلى الكلِّ.

ولا العِلْمَ؛ لأنَّه تابعٌ لوقوع المعلومِ في وقتٍ معيَّنٍ لكونه ظلّاً له وحكايةً عنه، فيكونُ مؤخَّراً عنه، فلا يكون مرجِّحاً له، وإلَّا لزم الدورُ.

كذا في «المواقفِ» و«شرحِهِ»[752]، وفيه نظرٌ؛ لأنَّه إنَّما يستقيمُ على كونِ عِلْمِ اللهِ تعالى انفعاليّاً، وليس كذلك، بل هو فِعْلِيٌّ على رأي الحكماءِ، وليس بفِعْلِيٍّ ولا انفعاليٍّ على رأي المتكلِّمين، فالأَولى أنْ يقولَ:

---

[747] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

[748] (الأمور المعدومة): في (ل، و): (المعدوم).

[749] (العوارض): في (ل، و): (الأعراض).

[750] (محذورٌ كما تقدَّمَ): في (ل، و): (المحذورُ وقد تقدَّم تحقيقُه من قبلُ. هذا).

[751] (أخرى): ليس في (ل، و).

[752] (وشرحه): ليس في (ل، و). انظر: المواقف في علم الكلام (117/3)، شرح المواقف للجرجاني (83/8).

إنَّ عِلْمَهُ تابعٌ للمعلوم لا بالمعنى المذكورِ بل بمعنى أنَّه يَعلَمُ الكلَّ في الأزل، إنْ[753] ممكناً.. فيَعلَمُهُ ممكناً، أو ممتنعاً.. فيَعلَمُهُ ممتنعاً، أو موجوداً.. فيَعلَمُهُ موجوداً، أو معدوماً.. فيَعلَمُهُ معدوماً، وليس في عِلْمِهِ ماضٍ ولا مستقبَلٌ [و/85و] ولا حالٌ ولا فِعْلٌ ولا انفعالٌ ولا مصلحةٌ ولا مفسدةٌ، بل كلُّها بالنسبة إلى عِلْمِهِ تعالى سواءٌ، فلا يَصلُحُ مرجِّحاً.

ولا صفةً أخرى من الحياةِ والسمعِ والبصرِ والكلامِ، وهو ظاهرٌ.

فيكونُ أمراً آخَرَ وهي الإرادةُ، فيكونُ مُريداً؛ لأنَّ ثبوتَ المبدأِ دليلٌ على ثبوتِ المشتقِّ منه[754].

فإنْ قيل: إنَّ الإرادةَ:

إنْ كانت نسبتُها إلى الضدَّين وإلى الأوقاتِ سواءً مِثْلَ القدرةِ.. فلا بدَّ لتخصيصها من مخصِّصٍ مغايرٍ للعِلْمِ والقدرةِ؛ لئلَّا يَلزمَ ترجيحُ أحدِ المتساويَين على الآخَرِ، فثبت صفةٌ رابعةٌ، [ل/90ظ] ويَلزمُ التسلسلُ في المخصِّصاتِ.

وإنْ لمْ تكنْ نسبتُها على السَّوِيَّةِ بل كان تعلُّقُها بأحدهما لِذاتِها.. يَلزمُ الإيجابُ.

قلنا:

نختارُ أوَّلاً أنَّ نسبةَ الإرادةِ إلى الضدَّين وإلى الأوقات سواءٌ، ونمنعُ لزومَ ترجيحِ أحدِ المتساويَين على الآخَرِ، بل اللازمُ [ب/78ظ] ترجيحُ القادرِ المختارِ أحدَ المتساويَين على الآخَرِ، وذا ليس بمحالٍ، وإنَّما المحالُ ترجُّحُ أحدِ المتساويَين على الآخَرِ؛ لاستلزامِهِ سدَّ بابِ إثباتِ الصانعِ.

ونختار ثانياً أنَّ نسبتَها ليست على السَّوِيَّةِ بل كان تعلُّقُها بأحد الطرفَين لِذاتِها.

وقولُهُ: "يَلزمُ الإيجابُ".

قلنا: نعم، إلَّا أنَّه وجوبٌ بالاختيار لا وجوبٌ بالذات، والوجوبُ بالاختيار لا ينافي الاختيارَ بل يحقِّقُهُ، فليس بمحالٍ.

فإنْ قيل: إنَّ إرادةَ أحدِ الضدَّين إمَّا مغايِرةٌ لإرادة الضدِّ الآخَرِ أو لا:

فإنْ كانت مغايِرةً لها وكانت كلُّ واحدةٍ منهما متعلِّقةً لِذاتِها بأحدهما على التعيين.. اتَّجهَ أنْ يقالَ[755]:

---

[753] في (و) زيادة: (كان).

[754] (منه): ليس في (ل).

[755] (أن يقال): ليس في (و).

إذا لزم إحدى الإرادتَين ذاتَ المريدِ.. لمْ تكنْ له الإرادةُ المتعلّقةُ بالضدِّ الآخَرِ بدلاً عن الإرادةِ الأولى، فلا قدرةَ بمعنى صحَّةِ الفعلِ والتركِ.

وإذا لمْ يَلزمْ.. جاز تجدُّدُ الإرادةِ وحدوثُها في ذاته تعالى، وهو محالٌ.

وإنْ لمْ تكنْ مغايِرةً لها بل تتعلّقُ إرادةٌ واحدةٌ تارةً بهذا وتارةً بذاك الضدِّ، فإنْ كان تعلُّقُها بأحدهما لِذاتِها لمْ يُتصوَّرْ تعلُّقُها بالآخَرِ، ويَلزمُ الإيجابُ، وما ذُكِرَ [و/85ظ] من أنَّ الوجوبَ بالاختيار لا ينافي الاختيارَ إنَّما يَصِحُّ في القدرة بمعنى "إنْ شاء فَعَلَ وإنْ لمْ يشأْ لمْ يَفعلْ" لا في القدرة بمعنى "صحَّةِ الفعلِ وتركِهِ" وهو المتنازَعُ فيها.

قلنا: لا شكَّ في متانةِ هذا ولا[756] مَحيصَ عنه إلَّا بأنْ يقالَ: إنَّ مقتضى ذاتِ الإرادةِ هو التعلُّقُ بأحد الضدَّين لا على التعيين، وأمَّا تعيينُ أحدِ الطرفَين بعينه فليس لاقتضاءِ ذاتِ الإرادةِ [ب/79و] حتَّى يَلزمَ الإيجابُ الذاتيُّ، ولا لمرجِّحٍ آخَرَ حتَّى يَلزمَ [ل/91و] التسلسلُ في المرجِّحاتِ، بل لكونه فاعلاً مختاراً يختارُ أيَّ طرفٍ شاءَ، فلا إيجابَ بالذات بالنسبة إلى تعيين أحدِ الطرفَين، بل الإيجابُ بالاختيار بمعنى "صحَّةِ الفعلِ وتركِهِ"

(**بجميع المقدوراتِ**) لأنَّها لَمَّا كانت مخصِّصةً للقدرة.. كانت شمولُها بحسَبها، خلافاً للمعتزلةِ فإنَّهم قالوا: "إنَّه تعالى لا يريدُ الكفرَ والمعاصي" على ما سيأتي[757].

(**سميعٌ بصيرٌ**) بالكتابِ والسنَّةِ والإجماعِ، ولأنَّ ضدَّهما نقصٌ فيجبُ تنزيهُ اللهِ تعالى عنه فيتَّصفُ بهما.

(**متكلِّمٌ**) بإجماع الأنبياءِ، فإنَّهم يقولون إنَّ اللهَ تعالى أَمَرَ ونَهَى وأَخبَرَ بكذا، وكلُّ ذلك من أقسامِ الكلامِ، فيكونُ متكلِّماً.

فإنْ قيل: الاحتجاجُ بقولهم يتوقَّفُ على صدقِهم، وصدقُهم يتوقَّفُ على تصديقِ اللهِ تعالى لهم، وتصديقُهُ تعالى إخبارُهُ عن كونهم [صادقين][758]، وهذا الخبرُ كلامٌ خاصٌّ له تعالى، فإثباتُ الكلامِ بقولهم دَورٌ.

---

[756] (لا شكَّ في متانة هذا ولا): في (ل، و): (لا).

[757] (على ما سيأتي): ليس في (ل، و).

[758] (صادقين): في (ب، ل): (صادقاً)، والمثبت كما في (و).

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ تصديقَهُ تعالى إيَّاهم كلامٌ، بل هو خَلْقُ المعجزةِ على وَفْقِ دعواهُمْ، فإنَّه يَدُلُّ على صدقِهم سواءٌ:

ثبت له الكلامُ بأنْ تكونَ المعجزةُ من جنس الكلامِ، كالقرآن يُعلَمُ أوَّلاً كونُهُ معجزةً ثُمَّ يُعلَمُ به صِدْقُ الدعوى.

أو لمْ يَثبُتْ كما إذا كانت المعجزةُ شيئاً آخَرَ كما في «المواقف»[759].

فظهر منه أنَّ ثُبوتَ الشرعِ والاحتجاجَ بقول النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ لا يتوقَّفُ على معرفة كونِهِ تعالى متكلِّماً بمجرَّدِ العقلِ، بل إنَّما يتوقَّفُ:

على معرفةِ صِدْقِ النبيّ عليه الصلاةُ والسلامُ بالمعجزة.

وعلى معرفةِ الصانعِ تعالى على ما[760] ذكرناه في المقدِّمة.

[759] انظر: المواقف في علم الكلام (133/3).

[760] (على ما): في (ل، و): (كما).

(فصلٌ) [في صفات المعاني]

لَمَّا فرغَ [ب/79ظ] عن بيان ما عُلِمَ ثُبوتُهُ له تعالى بالضرورة من السُّلوبِ والمشتقَّاتِ.. شرعَ في بيان الصفاتِ الثبوتيَّةِ[761] له [و/86و] تعالى، فقال:

(**له تعالى صفةٌ قائمةٌ بذاته**) وهي صفةٌ مُبيِّنةٌ للموصوف[762] كاشفةٌ عن معناه كما في: "الجسمُ الطويلُ العريضُ العميقُ"، أو صفةٌ مؤكِّدةٌ كما في: "أمسِ الدابرُ كان يوماً عظيماً"، إذ لا معنى لصفة الشيءِ إلَّا ما يقومُ هو به خلافاً للمعتزلة في الكلام كما سيأتي.

(**قديمةٌ**) إذ لا يَجوزُ قيامُ الحوادثِ بذاته تعالى

(**زائدةٌ على ذاته**) [ل/91ظ] خلافاً للحكماءِ والمعتزلةِ، فإنَّهم مع إثباتهم المشتقاتِ المذكوراتِ[763] قالوا: "ليس لله تعالى صفاتٌ زائدةٌ على ذاته، بل هي عينُ ذاتِهِ" لكنْ لا على معنى أنَّ هناك ذاتاً وصفةً[764] وهما متَّحدان كما يُتخيَّلُ في بادئ النظرِ من كلامهم؛ لأنَّه بيِّنُ البطلان لا يَصلُحُ[765] محلّاً للنزاع بين العقلاءِ، إذ كلُّ واحدٍ من الصفةِ والموصوفِ يَشهَدُ بمفهومه مغايَرتَهُ لصاحبه، بل على معنى أنَّ ذاتَهُ تعالى يترتَّبُ عليه ما يترتَّبُ على ذاتٍ وصفةٍ معاً.

مثلاً: إنَّ ذاتَنا غيرُ كافيةٍ في انكشافِ الأشياءِ علينا بل تحتاجُ في انكشافِها[766] إلى صفة العِلْمِ القائمِ بذاتنا، بخلاف ذاتِهِ تعالى فإنَّه لا يحتاجُ في انكشافِ الأشياءِ وظهورِهِ[767] عليه إلى صفةٍ تقومُ بذاتِهِ بل المفهوماتُ بأسرها منكشفةٌ له لأجْلِ ذاتِهِ، فذاتُهُ بهذا الاعتبارِ حقيقةُ العِلْمِ لا غيرُ[768]، وكذا الحالُ في سائر صفاته من الإرادةِ والقدرةِ وغيرِهما.

وحاصلُ قولِهم هذا ومرجِعُهُ[769] إلى نفيِ الصفاتِ مع حصول نتائجِها وثمراتِها.

---

761 (الثبوتيَّةِ): في (ل، و): (الثابتة).

762 في هامش (ل، و): (يعني: لفظ "قائمةٌ" صفةٌ للفظ "صفةٌ". منه).

763 (المذكوراتِ): في (ل، و): (المذكورةِ).

764 في (ل، و) زيادة: (موجودة).

765 (يصلح): في (ل، و): (يصِحُّ).

766 (في انكشافها): ليس في (ل، و).

767 (وظهوره): ليس في (ل، و).

768 (حقيقةُ العِلْمِ لا غيرُ): في (ل، و): (عِلْمٌ).

769 (ومرجِعُهُ): ليس في (ل، و).

واستدلَّ الحكماءُ بوجوهٍ:

الأَوَّلُ: لو كان لواجبِ الوجودِ صفةٌ زائدةٌ على ذاته قائمةٌ به.. لكانت ممكنةً؛ لاحتياجها إلى الذات، فلا بدَّ لها من علَّةٍ؛ لأنَّ كلَّ ممكنٍ لا بدَّ له من علَّةٍ، فعلَّتُها إمَّا ذاتُ الواجبِ أو غيرُهُ.

فإنْ كان الأوَّلَ.. لزم كونُ الشيءِ [ب/80و] الواحدِ من جميع الوجوهِ قابلاً لصفةٍ وفاعلاً لها معاً، وصدورُ أمورٍ متكثِّرةٍ عن الواحدِ من جميع الوجوهِ، وكلاهما محالان على ما نبيِّنُهُ[770].

وإنْ كان الثاني.. لزم احتياجُ الواجبِ تعالى في صفاته إلى غيره، وهو أيضاً محالٌ؛ [لأنَّه مستغنٍ في ذاته وصفاته عن الغير لأنَّ الاحتياجَ إلى الغير من أَماراتِ الإمكانِ][771].

أُجيبَ عنه بأنَّا لا نسلِّمُ لزومَ [و/86ظ] احتياجِها إلى علَّةٍ؛ لأنَّ غايةَ استلزامِ احتياجِها إلى موصوفها هو الإمكانُ، ولا يَلزمُ منه الاحتياجُ إلى العلَّةِ؛ لأنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ [ل/92و] هو الحدوثُ لا الإمكانُ، وصفاتُ اللهِ تعالى قديمةٌ لا حادثةٌ.

ولو سُلِّمَ احتياجُها إلى العلَّةِ بناءً على أنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هو الإمكانُ -لأنَّ مَن يقولُ: "إنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هو الحدوثُ" ينفي الممكنَ القديمَ[772] مكابَرةً-.. لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ علَّتَها لا يجوزُ أنْ تكونَ غيرَ ذاتِ الواجبِ من جملة الممكناتِ، واستحالةُ احتياجِ الواجبِ في صفته إلى غيره ممنوعةٌ، فإنَّ الدليلَ ما قام إلَّا على وجود موجودٍ مستغنٍ في ذاتِهِ ووجودِهِ عن غيره، وأمَّا استغناؤه وعدمُ احتياجِهِ في صفاته إلى شيءٍ آخَرَ فلمْ تَقُمْ عليه حُجَّةٌ.

نعم، لو لزم من احتياجِهِ في صفاتِهِ إلى غيرِهِ احتياجُهُ في ذاتِهِ ووجودِهِ إلى غيرِهِ.. لَثبتَ استحالةُ احتياجِهِ في صفاته إلى غيره، لكنَّ هذه الملازَمةَ ممنوعةٌ، وإنَّما يَلزمُ هذا أنْ لو كان ذاتُهُ محتاجاً في وجوده إلى تلك الصفاتِ المحتاجةِ إلى غيره، لكنَّ ذاتَهُ مستغنٍ في وجوده عن تلك الصفاتِ.

ولو سُلِّمَ أنَّ علَّتَها لا يجوزُ أنْ تكونَ غيرَ الذاتِ بل هي عينُ الذاتِ.. لكنْ لا نسلِّمُ لزومَ كونِ الشيءِ الواحدِ من جميع الوجوهِ قابلاً وفاعلاً [ب/80ظ] لصفةٍ، وإنَّما يَلزمُ ذلك أنْ لو كان الواجبُ تعالى واحداً من جميع الوجوهِ، وهو ممنوعٌ؛ [لثُبوتِ اتِّصافِهِ تعالى بصفاتٍ ثبوتيَّةٍ حقيقيَّةٍ عندنا.

---

[770] في (و) زيادة: (في أثناء البحث).

[771] ما بين معقوفين: ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل).

[772] في (ل، و) زيادة: (فمَنْعُ احتياجِ الممكنِ القديمِ إلى العلَّةِ بعدَ تسليمِ ثُبوتِهِ).

ولو سُلِّمَ أنَّ هذا الاتِّصافَ[773] غيرُ ثابتٍ كما زعمتُم.. فاتِّصافُه[774] بصفاتٍ إضافيَّةٍ وسُلوبٍ ثابتٌ اتِّفاقاً، فلا يتَّحِدُ من جميع الوجوهِ بل يتعدَّدُ بحسَب السُّلوبِ والإضافاتِ، فيجوزُ أنْ تكونَ الذاتُ بشرطِ سلبٍ أو إضافةٍ فاعلاً وبشرطِ سلبٍ أو إضافةٍ أخرى قابلاً][775].

ولو سُلِّمَ أنَّه واحدٌ من جميع الوجوهِ.. لكنْ لا نسلِّمُ استحالةَ كونِ الواحدِ الحقيقيِّ من جميع الوجوهِ فاعلاً وقابلاً لصفةٍ وكونِهِ مصدراً لأمورٍ متكثِّرةٍ، إذ لمْ يَقُمْ على [و/87و] استحالتِهِ دليلٌ، وما ذكرتموه مدخولٌ[776] لا يَصلُحُ دليلاً[777]؛ لأنَّ:

[773] (الاتِّصاف): في (ل، و): (الاتصفاف)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[774] (فاتِّصافه): في (ل، و): (فاتصفافه)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[775] ما بين معقوفين: في (ب): (لاتِّصافه بسلوبٍ وإضافاتٍ كثيرةٍ)، والمثبت كما في (ل)، وفي هامش (ب): (فيتعدَّدُ بحسب السلوب والإضافات فيجوز أنْ تكون الذات بشرطِ إضافةٍ أو سلبٍ فاعلاً وبشرط إضافةٍ أو سلبٍ آخَرَ قابلاً. فإن قيل: إنَّ السلوب والإضافات لا يثبت إلَّا بعد ثبوت الغير -أي: المسلوبِ والمضافِ إليه- لأنَّها نسبةٌ بين الطرفَين، والنسبة لا تتحقَّق إلَّا بعد تحقُّق طرفَيها ولا يكفي تحقُّق أحد طرفَيها، فلو كان لها مدخلٌ في ثبوت ذلك.. لزم الدور. قلنا: إنَّ ثبوتها لا يتوقَّف على ثبوت الغير بل إنَّما يتوقَّف تعقُّلها على تعقُّل الغير فلا دور، وهذا لأنَّ الواجب تعالى أزلاً وأبداً متَّصفٌ في الخارج بالسلوب والإضافات وإنْ لم تكن متحقِّقةً في الخارج، ولا يتوقَّف ذلك الاتِّصاف على ثبوت المسلوب والمضاف إليه بل إنَّما يتوقَّف على تعقُّلهما.

هذا ولقائلٍ أنْ يقول: إنَّ السلب يعتبر على وجهَين: الأوَّل على وجه السلب المحض وحينئذٍ لا يكون شيئاً منضمّاً إلى العلَّة حتَّى يتعدَّد العلَّة لأجله فيتعدَّد الصادر الأوَّل أيضاً بتعدُّد العلَّة بل مصداقه أن يوجد ذاتُ العلَّة وينتفي ما عداه وحينئذٍ لا يعقل تعدُّد العلَّة، والثاني أنْ يعتبر له نحو تحقُّقٍ لينضمَّ إلى العلَّة وله بهذا الاعتبار نحوٌ من الوجود ولا يحصل إلَّا بعد صدور الكثرة عن العلَّة فلا يتعدَّد الصادر الأوَّل لأجلها لأنَّ تحقُّقها بعده. كذا ذكره الدَّوَّانيُّ في «حاشية التجريد».

فالمجيب إنْ أراد بالسلب الوجهَ الأوَّل سلَّمنا أنَّ الواجب تعالى متَّصفٌ به في جميع المراتب أزلاً وأبداً وأنَّه لا يتوقَّف على تحقُّق المسلوب، لكنْ لا يلزم منه تعدُّد العلَّة بحيث يصحُّ صدور معلولاتٍ كثيرةٍ عنه في مرتبةٍ في الصادر الأول، وإن أراد به الوجهَ الثانيَ فالواجب تعالى يتَّصف به بعد صدور المعلول وإنَّه يتوقَّف على تحقُّق المسلوب فلا يتعدَّد به الصادر الأوَّل ولا يثبت به تعدُّد العلَّة في مرتبة إصدار الصادر الأوَّل، وكلامُنا فيه).

[776] (مدخولٌ): ليس في (ل، و).

[777] في (ل، و) زيادة: (عليه).

ما عوَّلُوا عليه في إثباتِ الأوَّلِ[778] هو أنَّ نسبةَ الفاعلِ إلى [ل/92ظ] المفعول بالوجوب ونسبةَ القابلِ إلى المقبول بالإمكان، والوجوبُ والإمكانُ متنافيان لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ بالقياس إلى أمرٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ.

والجوابُ عنه أنَّهم:

إنْ أرادوا أنَّ الفاعلَ عندَ استجماعِ شرائطِهِ وارتفاعِ موانعِهِ وصيرورتِهِ موصوفاً بالفاعليَّة للفعل وجبَ وجودُ المفعولِ به[779].. قلْنا: "فكذا القابلُ إذا اجتمع معه جميعُ ما يتوقَّفُ عليه كونُهُ قابلاً بالفعل.. وجبَ وجودُ المقبولِ فيه".

وإنْ أرادوا أنَّ القابلَ وحدَهُ لا يجبُ معه وجودُ المقبولِ ولا عدمُهُ.. فكذا الفاعلُ وحدَهُ لا يجبُ معه وجودُ المفعولِ ولا عدمُهُ.

وإنْ أجابوا عنه بأنَّ الفاعلَ من حيثُ إنَّه فاعلٌ قد يكونُ مستقلّاً موجَباً لمفعوله دونَ القابلِ، إذ لا يُتصوَّرُ استقلالُهُ وإيجابُهُ من حيثُ إنَّه قابلٌ في شيءٍ أصلاً ضرورةَ احتياجِ المقبولِ إلى الفاعلِ لإمكانه، فالفعلُ وحدَهُ موجِبٌ في الجملة، والقَبولُ لا يوجِبُ أصلاً، فلو اجتمعا في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ.. لزم إمكانُ الوجوبِ وامتناعُهُ من تلك الجهةِ وإنَّه محالٌ.

نقول: إنَّ قيدَ الحيثيَّةِ قد يراد به بيانُ الإطلاقِ وقد يراد به التقييدُ وقد يراد به التعليلُ.

فقولُهم[780]: "القابلُ من حيثُ هو [ب/81و] قابلٌ لا يمكن أنْ يكونَ مستقلّاً موجَباً لمقبوله" لا شبهةَ في أنَّه لا يرادُ به المعنى الأوَّلُ، إذ ليس النزاعُ في أنَّ نفسَ مفهومِ القابلِ يمكنُ أنْ يكونَ موجَباً أو لا يمكنُ وهو المرادُ بالمعنى الأوَّلِ، فإمَّا أنْ يرادَ به المعنى الثاني أو الثالثُ.

فإنْ أُريدَ به الثاني.. يكونُ معناه أنَّ ذاتَ القابلِ مقيَّداً بصفة القابليَّةِ يمتنعُ أنْ يكونَ موجَباً لمقبوله، وهو في محلِّ المنعِ إلَّا أنْ يُضافَ إليه التجرُّدُ [ل/93و] عن الفاعليَّة ويقالَ: "ذاتُ القابل مقيَّداً بصفة القابليَّةِ والتجرُّدِ عن الفاعليَّة لا يمكنُ أنْ يكونَ موجَباً لمقبوله"، فحينئذٍ [و/87ظ] تكونُ المقدِّمةُ المذكورةُ مسلَّمةً، لكنْ لا يَلزمُ منه المنافاةُ بين القابليَّةِ والفاعليَّةِ، وهو محلُّ النزاعِ، وإنَّما يَلزمُ منافاةُ التجرُّدِ عن الفاعليَّةِ للفاعليَّةِ، ولا نزاعَ فيه.

وإنْ أُريدَ الثالثُ..

---

[778] ما بين معقوفين: في (ب): (عوَّلُوا عليه في إثباتِ الأوَّلِ).

[779] (به): ليس في (ل، و).

[780] (فقولهم): في (و): (قولهم).

فإنْ أُريدَ به أنَّ صفةَ القابليَّةِ لا تكونُ سبباً[781] لإمكان وجوبِ المقبولِ في القابلِ.. فمسلَّمٌ، لكنَّ بطلانَهُ ممنوعٌ، وإنَّما يَلزمُ المحذورُ لو كانت القابليَّةُ سبباً لعدم إمكانِ وجوبِ المقبولِ في القابل، إذ حينئذٍ يَلزمُ المنافاةُ بين الفاعليَّةِ والقابليَّةِ للمنافاةِ بين لازمَيهما، فيَلزمُ امتناعُ اجتماعِهما في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ.

وإنْ أُريدَ أنَّ صفةَ القابليَّةِ سببٌ لعدم إمكانِ وجوبِ المقبولِ في القابل.. فلا نسلِّمُ ذلك، غايةُ الأمرِ أنَّها ليست سبباً لإمكان وجوبِ المقبولِ في القابل، ولا يَلزمُ من عدمِ سببيَّتِها لإمكان وجوبِ المقبولِ أنْ تكونَ سبباً لعدم إمكانِهِ حتَّى تَلزمَ المنافاةُ بين اللازمَين فيمتنعَ اجتماعُهما بسبب امتناعِ اجتماعِ لازمَيهما.

ثُمَّ قولُهم: "الفعلُ وحدَهُ موجِبٌ في الجملة، والقَبولُ وحدَهُ ليس بموجِبٍ أصلاً":

إنْ أُريدَ به أنَّ القبولَ ليس سبباً للوجوب.. فمُسلَّمٌ، لكنْ لا يَلزمُ ثبوتُ امتناعِ الوجوبِ، فلا يَصِحُّ ترتُّبُ قولِهِم، فلو اجتمعا في شيءٍ واحدٍ.. لزم إمكانُ [ب/80ظ] الوجوبِ وامتناعُهُ.

وإنْ أُريدَ به أنَّ القَبولَ سببٌ لامتناع الوجوبِ.. فهو ممنوعٌ.

هذا ((782] وأمَّا ما عوَّلُوا عليه في إثبات قولهم الثاني فهو أنَّ العلَّةَ الموجِدةَ للمعلول يجبُ أنْ تكونَ موجودةً قبل ذلك المعلولِ وأنْ تكونَ لها خصوصيَّةٌ مع معلولها المعيَّنِ ليست مع غيره، إذ لولاها لمْ يكنِ اقتضاؤها لهذا المعلولِ أولى من اقتضائها لِمَا عداه، فلا يُتصوَّرُ صدورُهُ عنها.

فإذا كانتِ العلَّةُ واحداً من جميع الوجوه.. فلا شكَّ أنَّ تلك الخصوصيَّةَ إنَّما تكونُ بحسَب الذاتِ؛ لأنَّ المفروضَ ألَّا مَدخَلَ في العلِّيَّةِ لغير الذاتِ الواحدةِ التي لا تكثُّرَ فيها بوجهٍ، فإذا فُرِضَ لها معلولٌ.. كانت للعلَّةِ بحسَب ذاتِها خصوصيَّةٌ معه ليست مع غيره أصلاً، فلا يمكنُ أنْ يكونَ لها معلولٌ آخَرُ، وإلَّا يَلزمُ أنْ تكونَ خصوصيَّتُها التي كانت بحسَب ذاتِها مع المعلولِ الثاني أيضاً، فلا يكونُ لها مع شيءٍ من المعلولَين خصوصيَّةٌ ليست لها مع غيره، فلا تكونُ علَّةً لشيءٍ منهما، هذا خُلْفٌ.

فإنْ قيل: يجوزُ أنْ تكونَ لها مع كلٍّ من المعلولَين خصوصيَّةٌ ليست لها مع الآخَرِ، فتكونُ علَّةً لكلٍّ منهما.

أُجيبَ بأنَّ الواحدَ من جميعِ الوجوهِ لا يُتصوَّرُ أنْ يكونَ بحسَب ذاتِها لها خصوصيَّتان؛ لأنَّها تنافي الوحدةَ من جميعِ الوجوهِ

قلنا عمَّا عوَّلُوا عليه: إنَّا لا نسلِّمُ أنَّه يجبُ أنْ تكونَ للعلَّةِ خصوصيَّةٌ مع معلولها المعيَّنِ ليست مع غيرِهِ، بل اللازمُ أنْ تكونَ لها خصوصيَّةٌ مع كلِّ ما هو معلولٌ لها لا تكونُ تلك الخصوصيَّةُ لِمَا لا يكونُ

---

[781] (سبباً): في (ل، و): (علَّةً وسبباً).

[782] من هنا ليس في (ل، و)، وسيأتي ما في النسختين.

معلولاً لها، وإلَّا لمْ يكنِ اقتضاؤها لِمعلولها أَولى مِن غيرِهِ، ويَصدُرُ عنه بتلك الخصوصيَّةِ كلُّ ما هو معلولٌ لها))[783].

[783] ما بين قوسين مزدوجين في (ل، و):

(وما ذكرتموه ثانياً أنَّ الواحدَ الحقيقيَّ لو كان فاعلاً وقابلاً لشيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ.. لكان مَصدَراً للفعلِ والقَبولِ معاً، فلزمَ [ل/93ظ] صُدورُ أثرَين متغايرَين عن الواحدِ الحقيقيِّ من جميع الوجوهِ، وذا باطلٌ؛ لأنَّ مَصدَريَّةَ الفعلِ غيرُ مَصدَريَّةِ القَبولِ.

فإنْ دخلا في الواحدِ الحقيقيِّ أو دخل أحدُهما فيه.. لزم التركُّبُ في الواحدِ الحقيقيِّ، وذا باطلٌ.

وإنْ خرجا أو خرج أحدُهما وكان الآخَرُ عيناً له.. لزم التسلسلُ في الخارجِ؛ لأنَّ المَصدَريَّةَ الخارجةَ لا يمكنُ أنْ يستندَ إلى [و/88و] غير الواحدِ الحقيقيِّ، وإلَّا لمْ يكنْ هو وحدَهُ مَصدَراً، والمُقدَّرُ خلافُهُ، فيكونُ الواحدُ الحقيقيُّ مَصدَراً لتلك المَصدَريَّةِ، وننقلُ الكلامَ إلى مَصدَريَّةِ المَصدَريَّةِ حتَّى يتسلسلَ.

فجوابُهُ بالنقضِ والمنعِ [(فجوابُهُ بالنقض والمنع): جملة جواب الشرط لقوله: (هذا وما ذكرتموه ثانياً...)] على ما سيأتي بيانُهُ في المطلب الثاني لهم وهو مُحاليَّةُ صُدورِ أمورٍ متكثِّرةٍ عن الواحد من جميع الوجوه.

ذكروا في بيان هذا المطلبِ وجوهاً ثلاثةً:

الأوَّلُ ما ذكرناه في المطلب الأوَّلِ، وهو أنَّ الواحدَ الحقيقيَّ من جميع الوجوهِ لو كان مَصدَراً لأمرَين كانت مَصدَريَّةُ أحدِهما غيرَ مَصدَريَّةِ الآخَرِ لتغاير الأمرَين الصادرَين عنه.

فإنْ كان كلٌّ منهما -أي: من المَصدَريَّتَين- عينَ الواحدِ الحقيقيِّ.. لزم أنْ يكونَ لأمرٍ واحدٍ حقيقيٍّ حقيقتان [في (و): (حقيقيتان)] مختلفتان، وذا باطلٌ.

وإنْ دخل واحدٌ منهما.. لزم تركُّبُهُ، فلمْ يكنْ واحداً ما فرضْناه واحداً.

وإنْ خرجا أو خرج أحدُهما وكان الآخَرُ عيناً.. لزم التسلسلُ في الخارج كما ذكرناه آنفاً.

والجوابُ عنه بالنقضِ والمنعِ:

أمَّا النقضُ فلأنَّه لو تمَّ دليلُكم هذا.. لزم مفسدةٌ:

فإنَّا نقولُ: لو صدر عن الواحدِ الحقيقيِّ شيءٌ واحدٌ.. فمَصدَريَّتُهُ لذلك الشيءِ أمرٌ مغايرٌ له؛ لكونه نسبةً بينَهُ وبينَ غيرِهِ، فهو:

إمَّا داخلٌ فيه فيَلزمُ تركُّبُ الواحدِ الحقيقيِّ.

أو خارجٌ عنه معلولٌ له لِمَا ذكرناه آنفاً، وننقلُ الكلامَ إلى مَصدَريَّتِها حتَّى يلزمَ التسلسلُ.

أو نقولُ: كان الصادرُ هناك [ل/94و] شيئَين -أحدُهما ذلك الشيءُ الصادرُ عن الواحد، والثاني مَصدَريَّتُهُ لذلك الشيءِ- لا شيءٌ واحدٌ، وهو منافٍ لِمَا ادَّعيتُمْ من اتِّحادِ المعلولِ عند اتِّحادِ العلَّةِ.

وأمَّا المنعُ فهو أنَّ المَصدَريَّةَ أمرٌ اعتباريٌّ فيَستغني عن المَصدَرِ، ولو سُلِّمَ.. فلا نسلِّمُ لزومَ التسلسلِ؛ لانقطاعه بانقطاعِ الاعتبارِ لكونِهِ أمراً اعتبارياً.

فإنْ قيل في دفع كلٍّ من النقضِ والمنعِ: إنَّه لا بدَّ أنْ يكونَ للعلَّةِ خصوصيَّةٌ مع المعلول باعتبارها يصدُرُ عنها معلولُها المعيَّنُ لا تكونُ لها تلك الخصوصيَّةُ مع غيره، إذ لولاها لمْ يكنِ اقتضاؤها [و/88ظ] لهذا المعلولِ بأولى من اقتضائها لِمَا عداه، فلا يُتصوَّرُ صُدورُهُ عنها، وإلَّا يَلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ.

فإذا فرضْنا مثلاً أنَّ الماءَ يصدُرُ عنه البرودةُ.. فلا بدَّ أنْ يكونَ له مع البرودة خصوصيَّةٌ لا يكونُ له مع غيرها، وبحسَب ذلك يتعيَّنُ صدورُ البرودةِ عنه دونَ الحرارةِ وغيرِها.

وفي الحقيقة تلك الخصوصيَّةُ هي المَصدَرُ، فيكونُ موجودةً قطعاً ومتقدِّمةً على المعلول جزماً، ويعبِّرون عن تلك الخصوصيَّةِ بالمَصدَريَّةِ تارةً وبالصُدُورِ أخرى وبكونِ العلَّةِ [في هامش (ل، و): (قوله: "وبكون العلَّةِ..." آه عطفٌ على الجارِّ والمجرورِ قبلَه. منه)] بحيثُ يجب عنها المعلولُ مرةً ثالثةً؛ وذلك لضيق العبارةِ عمَّا هو المقصودُ في هذا المقامِ، حتَّى إنَّ الخصوصيَّةَ أيضاً يتَّجِهُ عليها الإشكالُ بأنَّها إضافيَّةٌ لكنْ لم يُقصَدْ بها مفهومُها الإضافيُّ، بل أُريدَ أمرٌ مخصوصٌ موجودٌ له ارتباطٌ وتعلُّقٌ بالمعلول المخصوصِ لا يكونُ له ذلك مع غيره، وتصحيحُ إطلاقِ هذه الألفاظِ على ذلك المعنى المرادِ بطريق التجوُّزِ [في (و): (التجويز)] ممَّا لا يُنكَرُ.

فإذا كان تلك الخصوصيَّةُ أمراً موجوداً.. اندفع المنعُ المذكورُ وهو ظاهرٌ.

وأمَّا النقضُ فالمعلولُ إذا كان واحداً.. يكونُ مَصدَريَّتُهُ بالمعنى المذكورِ عينَ ذاتِ المَصدَرِ، بخلاف ما إذا تعدَّدَ المعلولُ.. فإنَّه يتحقَّقُ حينئذٍ مَصدَريَّتان متغايرتان لا يمكنُ أنْ يكونَ كلتاهما عينَ ذاتِ المَصدَرِ لِمَا مرَّ آنفاً ولا أنْ يكونَ واحدةٌ منهما داخلةً فيه، فيَلزمُ كونُ أحدِهما لا أقلَّ خارجاً معلولاً له، ويَتِمُّ [ل/94ظ] الكلامُ ويَلزمُ المحذورُ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ العلَّةَ يجب أنْ يكونَ لها مع كلِّ معلولٍ معيَّنٍ خصوصيَّةٌ ليست لها مع غيره مطلقاً.

وما ذكرتم من أنَّ العلَّةَ يجب أنْ يتعيَّنَ بالنظر إليها وجودُ المعلولِ وإلَّا لزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ.. قلنا:

إنْ أردتُم به أنَّه يجب أنْ يترجَّحَ بالنظر إليها وجودُهُ على عدمِهِ.. فهذا مسلَّمٌ، لكنَّ ذلك يقتضي أنْ يكونَ لها بالنسبة إلى وجوده خصوصيَّةٌ لا يكونُ لها بالقياس إلى عدمه، لا أن يكون لها بالقياس إلى المعلول خصوصيَّةٌ لا تكون لها بالقياس إلى غير ذلك المعلولِ مطلقاً، فجاز أنْ يكونَ لها مع جميع المعلولاتِ خصوصيَّةٌ [و/89و] يترجَّحُ لها وجودُ كلٍّ منها على عدمه.

وإنْ زعمتُم أنَّه يجب أنْ يترجَّحَ بالنظر إليها وجودُهُ على وجودِ غيرِهِ.. ممنوعٌ، بل هو أوَّلُ المسألةِ، ولو سُلِّمَ أنَّه يجب أنْ يترجَّحَ بالنظر إليها وجودُهُ على وجودِ غيرِهِ.. لكنْ لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ لِذاتٍ واحدةٍ من جميع الوجوهِ خصوصيَّةٌ مع أمورٍ متعدِّدَةٍ متشاركةٍ في جهةٍ أو غيرِ متشاركةٍ فيها لا يكونُ تلك الخصوصيَّةُ لها مع غير تلك الأمورِ فيصدُرُ عنها تلك الأمورُ بأسرها لا بعضُها دونَ بعضٍ؟!

وقولُكُم: "وإلَّا يَلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ".

قلنا: إنَّما يَلزمُ ذلك لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصيَّةٌ أو صدر عنها بعضُ ما له تلك الخصوصيَّةُ دونَ بعضٍ، أمَّا لو صدر عنها جميعُ ما له معها تلك الخصوصيَّةُ –كما فرضْناه–.. فلا يَلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ؛ وذلك لأنَّ آحادَ ما له تلك الخصوصيَّةُ ترجَّحَتْ على ما ليس له تلك الخصوصيَّةُ بسبب الخصوصيَّةِ المشترَكةِ واشترَكَتْ في صدورها عنها، فلا ترجيحَ [في (و): (ترجُّح)] لأحدها على الآخَرِ.

ولو سُلِّمَ أنَّه لا بدَّ من خصوصيَّةٍ مع كلِّ صادرٍ معيَّنٍ يترجَّحُ بها على غيره.. فلا نسلِّمُ أنَّها موجودةٌ.

قولُه: "وفي الحقيقة تلك الخصوصيَّةُ هي المَصدَرُ فتكونُ موجودةً قطعاً".

قلنا:

إنْ أراد بالمَصدَرِ الفاعلَ.. فلا نسلِّمُ أنَّ الخصوصيَّةَ المذكورةَ [ل/95و] يجب أنْ يكونَ في الحقيقة فاعلةً حتَّى يَلزَمَ وجودُها؛ لجواز أنْ يكونَ فاعلٌ واحدٌ مع عدميٍّ له خصوصيَّةٌ مع معلولٍ معيَّنٍ ومع أمرٍ عدميٍّ آخَرَ له خصوصيَّةٌ مع معلولٍ آخَرَ، فلا يكونُ الخصوصيَّةُ هي الفاعلُ، بل يكونُ هي المجموعُ المأخوذُ منه ومن غيره.

وإنْ أراد بالمَصدَرِ ما له مدخلٌ في الصُّدُور.. سلَّمْنا أنَّ الخصوصيَّةَ مَصدَرٌ، لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ المَصدَرَ بهذا المعنى يجب أنْ يكونَ موجوداً.

لا يقالُ: إثباتُ المطلوبِ ليس متوقِّفاً على وجود الخصوصيَّةِ، بل يكفيه تقدُّمُها على المعلول، إذ يَلزمُ حينئذٍ تكثُّرٌ في الواحد الحقيقيِّ ولو بالاعتبار.

لأنَّا نقولُ: لو أَوجبَ تعدُّدُ الأمورِ العدميَّةِ تكثُّراً في الواحدِ الحقيقيِّ.. لزم ألَّا يمكنَ سلبُ أشياءَ كثيرةٍ عن شيءٍ واحدٍ من جميع الوجوهِ؛ لاستلزامه تكثُّراً فيه، لكنَّه باطلٌ؛ [و/89ظ] لأنَّ جميعَ ما يباينُهُ مسلوبٌ عنه بالضرورة.

وما يقالُ من أنَّ سَلْبَ شيءٍ عن شيءٍ آخَرَ عقليٌّ لا يتحقَّقُ في العقل إلَّا بعدَ تعقُّلِ مسلوبٍ ومسلوبٍ عنه يتقدَّمانه، ولا يكفيه ثبوتُ المسلوبِ عنه وحدَهُ، فحينئذٍ لا يكونُ الواحدُ الحقيقيُّ من حيثُ هو واحدٌ حقيقيٌّ مسلوباً عنه أشياءُ كثيرةٌ.. فمدفوعٌ بأنَّ الواحدَ الحقيقيَّ كالواجبِ تعالى متَّصفٌ في حدِّ نفسِهِ في الخارج بالسُّلوبِ والإضافاتِ وإنْ لمْ يكنْ هي متحقِّقةً في الخارج، ولا يتوقَّفُ ذلك الاتِّصافُ على تعقُّلِ المسلوبِ عنه والمسلوبِ، وإنَّما المتوقِّفُ على تعقُّلِهما هو العلمُ بالاتِّصافِ لا نفسُ الاتِّصافِ.

الثاني أنَّه لو جاز صُدورُ الكثيرِ عن الواحد.. لَمَا كان تعدُّدُ الأثرِ مستلزِماً لِتعدُّدِ المؤثِّرِ، فلمْ يَصِحَّ الاستدلالُ منه عليه، لكنَّ مثلَ [(مثل): ليس في (و)] هذا الاستدلالِ مركوزٌ في العقول، فإنَّا لَمَّا رأينا الماءَ يوجِبُ البرودةَ والنارَ يوجِبُ السخونةَ قَطَعْنا بأنَّ طبيعةَ النارِ غيرُ طبيعةِ الماءِ، فظهر أنَّه كلَّما تعدَّدَ المعلولُ.. تعدَّدَ العلَّةُ، وينعكسُ بعَكْسِ النقيضِ إلى قولنا: "كلَّما اتَّحدَتِ العلَّةُ [ل/95ظ] اتَّحدَ المعلولُ" وهو المطلوبُ.

ويَلزمُهُ أنَّ الواحدَ الحقيقيَّ لا يَصدُرُ عنه إلَّا الواحدُ.

أُجيبَ عنه بالمنعِ والنقضِ:

أمَّا المنعُ: فلا نسلِّمُ أنَّ الاستدلالَ على تغايرِ طبيعتَي النارِ والماءِ بالتعدُّدِ، بل إنَّما هو بالتخلُّفِ، فإنَّا لَمَّا رأينا ناراً ولا بَرْدَ معها كما كان مع الماء ورأينا ماءً ولا حَرَّ معه كما كان مع النار.. عَلِمْنا بتخلُّفِ أثرِ كلٍّ منهما عن الآخرِ أنَّهما متغايران، فلو رأينا آثاراً متعدِّدةً بلا تخلُّفٍ [في (و): (تخالف)].. لمْ يمكنْ لنا الاستدلالُ بهما على تعدُّدِ المؤثِّرِ بل هذا هو المتنازَعُ فيه.

وأمَّا النقضُ: فلأنَّه لو لمْ يَصدُرْ عن الواحد إلَّا الواحدُ.. لزم ألَّا يَصدُرَ عن المعلول الأوَّلِ إلَّا واحدٌ هو الثاني، وعنه واحدٌ هو الثالثُ، وعنه واحدٌ هو الرابعُ، وهَلُمَّ جرّاً.

الثاني من وجوهِ استدلالِهم أنَّه لو كان صفاتُهُ تعالى زائدةً على ذاته.. يكونُ محتاجاً إلى صفاته، فلا يكونُ غنيّاً مطلقاً، إذ الغنيُّ [ب/82و] المطلقُ: ما لا يَحتاجُ إلى غيرِ ذاتِهِ.

والجواب عنه أنَّه:

إنْ أُريدَ بالاحتياج إلى تلك الصفاتِ الاحتياجُ في وجوده إليها.. فالملازَمةُ ممنوعةٌ، والسَنَدُ ظاهرٌ.

وإنْ أُريدَ الاحتياجُ إليها في انكشاف الأشياء وأمثاله[784].. فالملازَمةُ مسلَّمةٌ، وبطلانُ اللازمِ ممنوعٌ، فإنَّ الدليلَ ما دلَّ إلَّا على وجود موجودٍ مستغنٍ في ذاتِهِ ووجودِهِ عن جميع ما سِوَاهُ، وأمَّا احتياجُهُ في انكشاف الأشياء ونحوِهِ -ممَّا لا يَتوقَّفُ [و/90ظ] عليه- إلى صفاتٍ قائمةٍ به فلمْ تَقُمْ حجَّةٌ على امتناعه.

فيَلزمُ أنْ يكونَ الموجوداتُ كلُّها سلسلةً واحدةً كلُّ اثنين منها أحدُهما علَّةٌ للآخَرِ والآخَرُ معلولٌ له بوَسَطٍ أو بغير وَسَطٍ، وهذا باطلٌ.

وأُجيبَ عنه بأنَّ ذلك إنَّما يَلزمُ لو لمْ يكنْ [و/90و] في المعلول الأوَّلِ مع وَحْدَتِهِ كثرةٌ بحسَب الجهاتِ والاعتباراتِ، فإنَّ له وجوداً ووجوباً بالغير وإمكاناً بالذات فيَصدُرُ عنه بحسَب كلِّ جهةٍ من تلك الجهاتِ أمرٌ آخَرُ، وهكذا في الثاني والثالثِ والرابعِ إلى آخِرِهِ، ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا النقضَ جارٍ بالنسبة إلى ما سبقَ من دليلهم، وكذا بالنسبة إلى ما سيأتي.

الثالثُ: لو كان الواحدُ الحقيقيُّ مَصدَراً لأمرَين كـ (آ) و (ب) مثلاً.. كان مَصدَراً لـ (آ) ولِمَا ليس (آ)؛ لأنَّ (ب) ليس (آ)، فيَلزمُ اجتماعُ النقيضَين.

والجوابُ عنه أنَّ نقيضَ صُدورِ (آ) هو لا صُدورُ (آ)، لا صُدورُ (لا آ) -أعني: صُدورَ (ب)-.

وهذا الوجهُ كتبه ابنُ سينا إلى بَهْمَنْيار لَمَّا طلب منه البرهانَ على هذا المطلَبِ.

قال الإمامُ: "العَجَبُ لِمَن يُفني عُمُرَهُ في المنطق ليعصمَهُ عن الغَلَطِ، ثُمَّ يُهمِلُهُ في مثل هذا المطلَبِ الأعلى حتَّى يقعَ في غَلَطٍ يَضحكُ منه الصبيانُ".

ولقائلٍ أنْ يقولَ: إنَّ صُدورَ (لا آ) وإنْ لمْ يكنْ نقيضَ صُدورِ (آ) لكنَّه يستلزِمُ نقيضَهُ -أعني: [ل/96و] لا صُدورَ (آ)-؛ لأنَّ صُدورَ (لا آ) ليس صُدورَ (آ) فيكونُ لا صدورَ (آ)؛ لامتناع ارتفاعِ النقيضَين، فما اتَّصفَ بصدور (لا آ).. فقد اتَّصفَ بلا صدورِ (آ)، فلو جاز صُدورُ (آ) و (ب) عن الواحدِ الحقيقيِّ من جميع الوجوهِ.. لزم اجتماعُ صُدورِ (آ) ولا صُدورِ (آ) في محلٍّ واحدٍ، وهو اجتماعُ النقيضَين.

والجوابُ عنه أنَّ لا صدورَ (آ) نفيٌ مَحْضٌ لا يحتاجُ إلى المَصدَرِ).

وبَهْمِنْيَار هو: أَبُو الحَسَنِ بَهْمِنْيَار بنُ المَرْزُبَانِ الأَذَرْبِيجَانِيُّ، حكيمٌ من تلاميذ ابن سينا، كان مجوسياً وأسلم، له تآليف منها: ما بعد الطبيعة، ومراتب الموجودات، (ت 458هـ). انظر: الأعلام (77/2).

[784] (وأمثاله): ليس في (ل، و).

الثالث من وجوهِ استدلالِهم ما قرَّرَهُ[785] الإمامُ الغزاليُّ أنَّه لو كان له تعالى صفاتٌ زائدةٌ على ذاته:

فإمَّا أنْ يستغنِيَ كلٌّ منهما عن الآخَرِ في وجوده، فحينئذٍ يَلزمُ[786] تعدُّدُ الواجبِ لِذاتِهِ، وهو محالٌ.

أو يفتقرَ كلٌّ منهما إلى الآخَرِ، فيَلزمُ ألَّا يكونَ شيءٌ منهما[787] واجباً لِذاتِهِ، وهو خلافُ الفَرْضِ.

أو يفتقرَ أحدُهما إلى الآخَرِ دونَ العكسِ، فيَلزمُ أنْ يكونَ المحتاجُ إلى الآخَرِ معلولاً له، فلا يكونُ واجبَ الوجودِ، بل الواجبُ هو الآخَرُ فقط[788].

أُجيبَ أنَّا نختارُ الشِّقَّ الثالثَ ونقولُ[789] المحتاجَ هو الصفةُ، ونمنعُ لزومَ[790] كونُها معلولةً للذات؛ لأنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هو الحدوثُ، وصفاتُهُ تعالى قديمةٌ.

وفيه نظرٌ لِمَا سبقَ من أنَّ[791] القائلين: "إنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هو الحدوثُ" ينفون الممكنَ القديمَ.

[ودُفِعَ بأنَّ الجوابَ المذكورَ تحقيقيٌّ لا إلزاميٌّ][792].

واستدلَّ المعتزلةُ عليه بوجوهٍ[793]:

الأوَّلُ [ل/96ظ] أنَّ إثباتَ القدماءِ المتغايرةِ كفرٌ، وقد كفرَتِ النصارى بإثبات قدماءَ ثلاثٍ في قولهم: "اللهُ ثالثُ ثلاثةٍ"، فكيفَ حالُ مَن أثبتَ قدماءَ ثمانيةً؟!

قلنا: إنَّ النصارى أثبتوا ذواتاً قديمةً متغايرةً، وقالوا: "إنَّ اللهَ تعالى أحدُ هذه الثلاثةِ" إلَّا أنَّهم تحاشَوا [ب/82ظ] عن إطلاق الذاتِ عليها، فأطلقوا عليها صفاتٍ ثلاثةً: "وجودٌ، حياةٌ، عِلْمٌ" (لأنَّهم قالوا: "إنَّ أُقنومَ العِلْمِ انتقلَ إلى بَدَنِ عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ"، والانتقالُ إنَّما يُتصوَّرُ في الذاتِ دونَ الصفاتِ، وأيضاً إنَّ معنى الأُقنومِ هو: "الأصلُ")[794].

---

785 (قرَّره): في (ل، و): (ذكره).

786 (فحينئذ يلزم): في (ل، و): (فيلزم).

787 (منهما): في (و): (منها).

788 (فقط): ليس في (ل، و).

789 (أنَّا نختارُ الشِّقَّ الثالثَ ونقولُ): في (ل، و): (عنه بأنَّ).

790 (ونمنعُ لزومَ): في (ل، و): (ولا يلزم).

791 (وفيه نظرٌ لِمَا سبقَ من أنَّ): في (ل، و): (ورُدَّ بأنَّ).

792 ما بين معقوفين: ليس في (ب).

793 انظر الوجوه الثلاثة في شرح المواقف للجرجاني (48/8).

794 ما بين قوسين: في (ل، و): (كما تقدَّمَ بيانُهُ).

ونحن أثبتْنا ذاتاً واحدةً قديمةً وصفاتٍ قدماءَ قائمةً بتلك الذاتِ، ولا كُفْرَ فيه، إذ لا يَلزمُ منه تعدُّدُ الواجبِ لِذاتِهِ المنافي للتوحيد.

والثاني أنَّ صفتَهُ تعالى صفةُ كمالٍ، فلو كانت غيرَ ذاتِهِ.. يَلزمُ أنْ يكونَ ناقصاً لِذاتِهِ مستكمِلاً بغيره، وهو باطلٌ.

قلنا: إنَّ المحالَ هو استفادتُهُ صفةَ كمالٍ من غيره لا اتِّصافُهُ لِذاتِهِ بصفة كمالٍ هي غيرُهُ، واللازمُ من مذهبنا[795] هو الثاني لا الأوَّلُ.

فإنْ قيل: إنَّها لو كانت غيرَهُ.. فاستنادُها إلى ذاته:

إمَّا بطريقِ القدرةِ والاختيارِ[796] فيَلزمُ التسلسلُ في صفاته تعالى؛ لأنَّا ننقلُ الكلامَ إلى تلك القدرةِ، ويَلزمُ حدوثُ صفاتِهِ تعالى أيضاً؛ لأنَّ أثرَ القدرةِ حادثٌ.

وإمَّا بطريقِ الإيجابِ لِذاتِهِ، فيَلزمُ [و/91و] ألَّا يكونَ الإيجابُ نقصاً له، فجاز أنْ يتَّصفَ -بالإيجاب أيضاً- بالقياس إلى بعضِ مصنوعاتِهِ.

قلنا: إنَّ صفاتِهِ كمالٌ في نفسها، فإيجابُهُ عينُ كمالٍ، فتَستندُ إليه بطريقِ الإيجابِ.

وأمَّا مصنوعاتُهُ فليس بكمالٍ بل نقصٌ، فإيجابُهُ نقصٌ أيضاً، فتَستندُ إليه بطريقِ الاختيارِ.

فقولُهُم: "اللهُ تعالى فاعلٌ بالاختيار" بالنسبة إلى مصنوعاتِهِ لا بالنسبة إلى صفاتِهِ، وكذا قولُهُم: "كلُّ ممكنٍ حادثٌ" بالنسبة إلى مصنوعاتِهِ لا بالنسبة إلى صفاتِهِ.

(واحدةٌ) أي: كلُّ واحدٍ من تلك الصفاتِ واحدةٌ.

(بالذات) كالقدرة، فإنَّها واحدةٌ في ذاتها، [ب/83و] [ل/97و] إذ لو تعدَّدَتْ وهي مستندةٌ إلى ذاته تعالى بالإيجاب -كما هو المذهبُ-.. لزم عدمُ تناهي الصفةِ الحقيقيَّةِ؛ لأنَّ نسبةَ الموجَبِ إلى جميع مراتبِ الأعدادِ على السواء، ولو انحصر في مرتبةٍ.. لزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ، وقد ثبت بطلانُ اللاتناهي مطلقاً، وكذا الحالُ في سائر صفاتِهِ الحقيقيَّةِ.

(غيرُ متناهيةٍ بحسَب التعلُّقِ) لأنَّ مقدوراتِهِ ومُراداتِهِ[797] ومعلوماتِهِ غيرُ متناهيةٍ بالفعل، فتكونُ تعلُّقاتُ قدرتِهِ وسائرِ صفاتِهِ غيرُ متناهيةٍ أيضاً.

(لا هو) أي: ليست عينَ الذاتِ خلافاً للحكماءِ والمعتزلةِ كما عَرَفْتَ.

---

[795] أي: مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، كما هو واضح من السباق والسياق.

[796] (والاختيار): ليس في (ل، و).

[797] (ومراداته): ليس في (و).

(ولا غيرُهُ) خلافاً لجمهور المتكلِّمين، فإنَّهم قالوا إنَّها غيرُ الذاتِ، واستدلُّوا عليه بأنَّ معنى العالِمِ مثلاً في الشاهد مَن قام به العِلْمُ[798]، وأنَّ علَّةَ كونِ الشيءِ عالِماً وشرطَ صِدْقِ المشتَقِّ على شيءٍ ثبوتُ مأخذِ الاشتقاقِ في الشاهد، فكذا في الغائب؛ لأنَّ الحدَّ والعلَّةَ والشرطَ لا يختلفُ في الشاهدِ والغائبِ، فثبوتُ المشتقَّاتِ يستدعي ثبوتَ مآخذِها، فيكونُ غيرَ المثبَتِ له.

والجوابُ أنَّ هذا قياسُ الغائبِ على الشاهدِ مع الفارق، أَلَا ترى أنَّ القدرةَ قد تزولُ وتزدادُ وتَنقُصُ ولا تكونُ مؤثِّرةً عند الأشعريِّ في الشاهد بخلاف ذلك كلِّه في الغائب، فإنَّها لا تَزالُ ولا تَنقُصُ ولا تَزدادُ وتُؤثِّرُ فيه.

ولا نسلِّمُ أنَّ حدَّ العالِمِ مثلاً مَن قام به العِلْمُ في الشاهد بل مَن قام به العالِميَّةُ، أي: ينكشفُ عليه المعلومُ [و/91ظ] مطلقاً سواءٌ قام به العِلْمُ أو لا، [ب/83ظ] وهو الذي يُعبَّرُ عنه في الفارسية بـ: "دانا"[799]، وكذا العلَّةُ والشرطُ في الشاهد هي العالِميَّةُ لا العِلْمُ، فثبوتُ المشتقَّاتِ لمْ يكنْ دليلاً على ثبوتِ المشتقِّ منه وهو العِلْمُ ونحوُهُ، وإنَّما يكونُ دليلاً على ثبوت العالِميَّةِ والقادريَّةِ التي هي من قَبيلِ الأحوالِ التي هي من الأمورِ الاعتباريَّةِ، ولو سُلِّمَ ذلك:

فإنْ أُريدَ بثبوت العِلْمِ ثبوتُهُ [ل/97ظ] في الخارجِ.. فهو منقوضٌ بالواجبِ والموجودِ؛ لأنَّ الوجوبَ[800] والوجودَ عينُ الذاتِ.

وإنْ أُريدَ به مجرَّدَ اتِّصافِ الذاتِ به.. فلا يَتِمُّ بذلك غرضُهم؛ لأنَّ ذلك إنَّما يقتضي ثبوتَهُ لموصوفه، وثبوتُ الشيءِ للشيءِ إنَّما يقتضي ثبوتَهُ في نفسه أعمَّ من أنْ يكونَ في الخارج أو بحسَب الاعتبار.

واستدلَّ أصحابُنا:

على عدم العينيَّةِ بأنَّ القولَ بالعينيَّةِ إمَّا أنْ يُفضيَ إلى نفيِ الصفاتِ كما قال به الحكماءُ أو إلى خلافِ بَداهةِ العقلِ؛ لأنَّ الاتِّحادَ إمَّا بعد وجودِ الصفاتِ في الخارج ثُمَّ اتَّحَدَتْ مع الذات فهو الأمرُ الثاني أو بدون وجودِها في الخارج وهو الأمرُ الأوَّلُ، وكلاهما باطلان.

وعلى عدم الغيريَّةِ بوجهَين:

---

[798] انظر: شرح المواقف للجرجاني (45/8).

[799] معنى كلمة (دانا): الحكيم.

[800] (الوجوب): في (و): (الواجب).

الأَوَّلُ أنَّ الشرعَ والعرفَ واللغةَ شهد كلٌّ منها أنَّ الصفةَ مع الموصوف وكذا الجزءَ مع الكلِّ ليسا غيرَين، فإنَّكَ إذا قلتَ: "ليس في الدار غيرُ زيدٍ" وكان فيها زيدٌ العالِمُ.. فقد صَدَقْتَ، ولو كانت الصفةُ والجزءُ غيرَ الموصوفِ والكلِّ.. لكنتَ كاذباً، وكذا إذا قلتَ: "ليس له عليَّ غيرُ العشَرةِ".. يُحكَمُ عليك بلُزومِ الخمسةِ، ولو كان الجزءُ غيرَ الكلِّ.. لَمَا كان كذلك.

وأُجيبَ عنه بأنَّ المرادَ به غيرُ زيدٍ من أفرادِ نوعِهِ، وإلَّا لزم ألَّا يكونَ ثوبُ زيدٍ وأمتعةُ البيتِ غيرَ زيدٍ، وهو بيِّنُ البطلانِ، وكذا [ب/84و] المرادُ بغير العشَرةِ عددٌ فوقَ العشَرةِ بشهادة العُرْفِ.

مسألةٌ خلافيةٌ (5)

والثاني أنَّ معنى الغيرَين على ما فسَّره أبو الحسنِ الأشعريُّ: موجودان يَصِحُّ عدمُ أحدِهما مع وجودِ الآخَرِ[801]، ويَقرُبُ منه ما نقلَهُ الجُوزَجاني[802] عن أبي منصورٍ الماتُريديِّ: ما يَصِحُّ انفكاكُ أحدِهما عن الآخَرِ في الخارج[803]، وهذا [و/92و] لا يَصدُقُ على صفاته تعالى مع ذاته فلا يكونان غيرَين.

وأُجيبَ عنه بأنَّا إذا فرضْنا جسمَين قديمَين.. كانا متغايرَين بالضرورة [ل/98و] مع أنَّه لا يجوزُ عدمُ أحدِهما مع وجود الآخَرِ؛ لأنَّ القِدَمَ ينافي العَدَمَ.

ورُدَّ بعدم تحقُّقِ ذلك عند المتكلِّمين، ومادَّةُ النقضِ لا بدَّ وأنْ يكونَ محقَّقاً في مثل هذا الموضعِ؛ لأنَّ الناقِضَ مدَّعٍ فلا يكفيه الفَرْضُ، ولو سُلِّمَ ذلك لكنْ لا نسلِّمُ عدمَ جوازِ وجودِ أحدِهما مع عدم الآخَرِ.

وقولُهم: "القِدَمُ ينافي العَدَمَ" ممنوعٌ، إذ يجوزُ أنْ يكونَ بقاءُ القديمِ موقوفاً على عدم حدوثِ مانعٍ أو زوالِ شرطٍ فيحدثُ المانعُ أو يزولُ الشرطُ فينعدمُ القديمُ، ولو سُلِّمَ ذلك أيضاً فالمرادُ جوازُ عدمِ أحدِهما مع وجودِ الآخَرِ؛ لانتفاء علاقةِ اللزومِ بينهما، وهذا المعنى صادقٌ على الجسمَين القديمَين؛ لأنَّ عدمَ جوازِ عدمِ أحدِهما مع وجودِ الآخَرِ إنَّما هو لِقِدَمِهما لا لعلاقة اللزوم بينهما فلا نقضَ بهما.

لكنْ في كونِ هذا المعنى مراداً في تعريف الغيرَين نظرٌ؛ لأنَّه يستلزمُ أنْ يكونَ اللزومُ منافياً للغيريَّةِ بين اللازمِ والملزومِ، فيَلزمُ ألَّا تكونَ اللوازمُ مع ملزوماتِها غيرَين ويكونَ الجسمان القديمان غيرَين باعتبار انتفاءِ اللزومِ بينهما وألَّا يكونا غيرَين باعتبار قِدَمِهما.

ولهذا عَدَلَ جمهورُ الأشاعرةِ عن تعريف الأشعريِّ إلى قولهم: موجودان [ب/84ظ] جاز انفكاكُهما في حيِّزٍ أو عَدَمٍ[804]، والجسمان القديمان جاز انفكاكُ أحدِهما عن الآخَرِ في الحيِّزِ، إذ يجوزُ أنْ يتحيَّزَ أحدُهما في حيِّزٍ بدون أنْ يتحيَّزَ الآخَرُ فيه ضرورةَ امتناعِ تداخُلِ أحدِهما في الآخَرِ.

---

[801] انظر: شرح المواقف للجرجاني (51/4).

[802] (الجوزجاني): في (م): (الجرجاني).

[803] لم أعثر على هذا النقل عن الإمام الماتريدي.

[804] انظر: شرح المواقف للجرجاني (49/4).

واحترزوا بقَيْدِ الوجودِ عن العدمَين وعن العدمِ والوجودِ بناءً على أنَّ الغيريَّةَ من الصفات الثبوتيَّةِ، وبقَيْدِ جوازِ الانفكاكِ عن الصفةِ مع الموصوفِ والجزءِ مع الكلّ؛ لعدم جوازِ الانفكاكِ بينهما.

وأُورِدَ عليه بأنَّه:

إنْ أُريدَ جوازُ الانفكاكِ من الجانبَين.. انتقضَ بالباري مع العالَمِ؛ لامتناع عدمِ الباري وتحيُّزِه. [ل/98ظ]

وإنْ أُريدَ من جانبٍ واحدٍ.. فوجودُ الجزءِ [و/92ظ] بدون الكلّ ووجودُ الموصوفِ بدون الصفةِ جائزٌ، فيَلزمُ أنْ يكونا غيرَين.

وأُجيبَ عنه بأنَّ المرادَ جوازُ الانفكاكِ من الجانبَين ولو في التعقُّلِ، بأنْ يُتعقَّلَ وجودُ كلٍّ منهما بدون الآخَرِ، وتعقُّلُ وجودِ العالَمِ بدونِ وجودِ الباري ممكنٌ؛ لأنَّا نتصوَّرُ العالَمَ ثُمَّ نطلبُ البرهانَ على وجود الصانع[805]، ولا يجوزُ ذلك في الصفةِ والجزءِ بالنسبة إلى الموصوفِ والكلّ.

ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا الجوابَ إنَّما يستقيمُ لو لمْ يكنْ في التعريف قيدُ عَدَمٍ أو حيِّزٍ، وأمَّا مع هذا القيدِ فلا صحَّةَ له، إذ لا يجوزُ أنْ يقال: "يُتعقَّلُ الباري معدوماً أو متحيِّزاً بدونِ أنْ يُتعقَّلَ العالَمُ كذلك" إلَّا إذا أُخِذَ كونُ التعقُّلِ أعمَّ من المطابِقِ وغيرِ المطابِقِ، وحينئذٍ يَلزمُ أنْ تكونَ الصفةُ والجزءُ مغايراً للموصوفِ والكلّ؛ لجواز أنْ يُتعقَّلَ كلٌّ منهما بدونِ الآخَرِ ولو غيرَ مطابِقٍ.

ولهذا عرَّفَ مشايخُ الماتُريديَّةِ الغيرَين بأنَّهما: [ب/85و] موجودان يمكنُ انفكاكُ أحدِهما عن الآخَرِ ولو في التعقُّلِ[806]، فلا يَرِدُ الباري مع العالَمِ لإمكان انفكاكِهما في التعقُّلِ كما عرفتَ.

أقول: فيه أيضاً نظرٌ؛ لأنَّ المرادَ بتعقُّلِ أحدِهما بدون الآخَرِ تجويزُ العقلِ وجودَ أحدِهما بدون الآخَرِ، والعقلُ لا يجوِّزُ وجودَ العالَمِ بدون الصانعِ، ولو عُمِّمَ التعقُّلُ بحيثُ يَشملُ المطابِقَ وغيرَهُ.. لزم التغايرُ بين الصفةِ والموصوفِ والجزءِ والكلّ بعين ما ذكرنا، فالأوجَهُ ترجيحُ تعريفِ الأشعريّ بأنْ يرادَ منه جوازُ عدمِ أحدِهما مع وجود الآخَرِ؛ لانتفاء علاقةِ اللزومِ، فلا يَرِدُ النقضُ بالجسمَين القديمَين.

وقولُهم: "يَلزمُ ألَّا تكونَ اللوازمُ مع ملزوماتِها غيرَين" مُسلَّمٌ، وبطلانُ اللازمِ ممنوعٌ؛ لجواز كونِهما لا هو ولا غيرُهُ أيضاً، كيف؟! وقد قالوا: إنَّ مذهبَهم أنَّ الصفةَ [ل/99و] مطلقاً [قديمةً أو حادثةً لازمةً أو مفارِقةً][807] لا هو ولا غيرُهُ.

---

[805] في (ل) زيادة: (له).

[806] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (76/2).

[807] ما بين معقوفين: في (ب): (قديماً أو حادثاً لازماً أو مفارقاً).

نعمْ، قال بعضُهم: إنَّ دعواهم هذه في الصفة القديمة بخلاف الحادثةِ، فإنَّها غيرٌ بالاتِّفاقِ، لكنَّ المشهورَ هو التعميمُ، إذ لا فرقَ في المفهوم بين القديمةِ والحادثةِ.

وكذا الحالُ في قولهم: "ويَلزمُ [و/93و] أنْ يكونَ الجسمان القديمان..." آه

ولقائلٍ أنْ يقولَ: إنَّ عدمَ صِدْقِ التعريفِ المذكورِ على الصفة مع الموصوف لا يَستلزمُ ألَّا يكونا غيرَين؛ لجواز نقضِ التعريفِ بهما جمعاً.

اللهمَّ إلَّا أنْ يقالَ: إنَّه ليس المرادُ الاستدلالَ بعدم صِدْقِ التعريفِ على عدم الغيريَّةِ، بل المرادُ أنَّه لَمَّا لمْ يوجَدْ دليلٌ على غيريَّتِهما ولمْ يَصْدُقْ عليهما تعريفُ الغيرَين.. حَكَمْنا بعدم غيريَّتِهما بناءً على ما تقرَّرَ أنَّ ما لا دليلَ على وجوده يجبُ نفيُهُ.

واعلمْ أنَّ مرادَهم: "لا هو" بحسَب المفهومِ والذاتِ معاً، و"لا غيرُهُ" بمعنى عدمِ الانفكاكِ على ما عرفتَ.

وأمَّا ما قاله [ب/85ظ] صاحبُ «المواقفِ»[808] من أنَّ مرادَهم: "لا هو" بحسَب المفهومِ، و"لا غيرُهُ" بحسَب الهُوِيَّةِ، ومعناه أنَّهما متغايران مفهوماً متَّحدان هُوِيَّةً كما في سائر صورِ الحَمْلِ. انتهى[809].. ففيه نظرٌ؛ لأنَّ النزاعَ في المشتقِّ منه كالعِلْمِ والقدرةِ لا في المشتقَّاتِ كالعالِمِ والقادرِ؛ لأنَّهم متَّفقون في إطلاق المشتقَّاتِ المذكورةِ[810] عليه تعالى، وما ذكرَهُ قياساً على سائر صور الحَمْلِ إنَّما يجري في المشتقَّات، فلا يكونُ ذلك في شيءٍ من محلِّ النزاعِ.

فإنْ قيل: إنَّ جمهورَ المتكلِّمين القائلين بالغيريَّة متَّفقون على عدم انفكاكِ صفاتِهِ تعالى عن ذاتِهِ، فكيف يَصِحُّ القولُ منهم بالغيريَّةِ؟

قلنا: اتِّفاقُهم على ذلك لكون صفاتِهِ تعالى قديمةً لا ينافي القولَ منهم بجواز الانفكاكِ من حيثُ كونُها صفاتاً.

لكنَّه يَرِدُ عليه أنَّ الأشعريَّ إنَّما يقولُ: "عدمُ الانفكاكِ لكونها قديمةً أيضاً لا لكونها صفةً"، كيف؟! وإنَّ مفهومَ الصفةِ يقتضي مغايرتَها لموصوفها، فلمْ يبقَ النزاعُ بينه وبين المتكلِّمين.

---

[808] صاحب المواقف هو: عَضُدُ الدينِ عبدُ الرحمنِ بنُ أحمدَ بنِ عبدِ الغفَّارِ الإيجيُّ (ت 756هـ). انظر ترجمته في: مجمع الآداب بمجمع الألقاب (411/1)، وطبقات الشافعية لِابْنِ قَاضِي شُهْبَةَ (27/3).

[809] المواقف في علم الكلام (400/1).

[810] (المذكورة): ليس في (ل، و).

فالحقُّ [ل/99ظ] في الجواب أنَّ مرادَ المتكلِّمين بالغير مُطلَقُ المغايرةِ لا بالمعنى الذي اصطَلَحَ عليه الأشعريُّ، فيتمشَّى النزاعُ.

قلتُ: فالأشعريُّ لا يُنكِرُ الغيريَّةَ بذلك المعنى أيضاً، وإنَّما يُنكِرُ بالمعنى الذي اصطَلَحَ عليه، فيكونُ النزاعُ بينهما لفظيّاً.

ولهذا قال بعضُ المحقِّقين: إنَّ الأشعريَّ لمْ يُنكِرْ مغايرةَ الصفاتِ للذات، ولمْ يخالِفِ المتكلِّمين [و/93ظ] في هذه المسألةِ، لكنَّه خصَّ لفظَ الغيرَين بالمعنى الذي اصطَلَحَ عليه، ولا مُشاحَّةَ فيه.

أقولُ: وبعدُ فيه نظرٌ لأنَّ[811] غَرَضَ الأشعريِّ من نفي الغيريَّةِ ردٌّ على المعتزلةِ القائلين بالعينيَّةِ مستدلِّين بأنَّها لو كانت غيراً.. لزم تعدُّدُ القدماءِ المتغايرة، ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا الردَّ لا يتوقَّفُ على الاصطلاح المذكور؛ لحصوله بإثبات الغيريَّةِ بالمعنى الذي أثبتَهُ المتكلِّمون، فلا فائدةَ في الاصطلاحِ الجديدِ.

واعلمْ أنَّ مسألةَ زيادةِ الصفةِ على الذاتِ ليست من الاعتقاديَّةِ التي يتعلَّقُ بها تكفيرُ أحدِ الطرفَين أو تضليلُهُ، والضروريَّةُ إثباتُ المشتقَّاتِ ولا خلافَ لأحدٍ في إثباتها[812].

(وهيَ) أي: الصفاتُ الأزليَّةُ[813] القائمةُ بذاته تعالى:

(العِلْمُ) وهو صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى تنكشفُ بها المعلوماتُ لله تعالى، وهيَ واحدةٌ في نفسها وتتعدَّدُ باعتبار تعلُّقِها بالمعلوماتِ.

فإنْ كان المعلومُ قديماً.. يكونُ تعلُّقُها أيضاً قديماً كتعلُّقِها بذاتِهِ تعالى وصفاتِهِ وسائرِ الأعدامِ الأزليَّةِ.

وإنْ كان المعلومُ حادثاً.. يكونُ تعلُّقُها حادثاً كتعلُّقِها بوجود الحوادثِ وقتَ حدوثِها بأنَّه وُجِدَ.

فإنْ قيل: لو كان تعلُّقُها بوجود الممكناتِ حادثاً.. لزم ألَّا يكونَ اللهُ تعالى عالِماً بالممكنات قبلَ حدوثِها –تعالى اللهُ عن ذلك عُلُوّاً كبيراً–.

قلنا:

إنْ أرادَ أنَّه يَلزمُ ألَّا يكونَ اللهُ تعالى عالِماً بوجود الممكناتِ قبلَ حدوثِها.. فالملازَمةُ مُسلَّمةٌ [ل/100و] وبطلانُ اللازمِ ممنوعٌ، بل الأمرُ كذلك؛ لأنَّ عِلْمَهُ تعالى إنَّما يتعلَّقُ بوجود الممكناتِ وقتَ

---

[811] (وبعدُ فيه نظرٌ لأنَّ): في (ل، و): (إنَّ).

[812] (لأحد في إثباتها): في (ل، و): (فيه).

[813] (الأزليَّة): ليس في (ل، و).

حدوثِها، وأمَّا قبلَ حدوثِها فيتعلَّقُ بعدمها في الأزل؛ لأنَّ عدمَهُ السابقَ على وجوده أزليٌّ، وهذا تحقيقُ معنى قولِهم: "إنَّ عِلْمَهُ تعالى يتعلَّقُ في الأزل بوجود الممكناتِ فيما لا يَزالُ بأنَّها ستوجَدُ"، فالتعلُّقُ قديمٌ، والمتعلَّقُ حادثٌ؛ [ب/86و] لأنَّ تعلُّقَهُ في الأزل بأنَّها ستوجَدُ يستلزمُ التعلُّقَ بعدمها في الأزل؛ لأنَّ شرطَ التعلُّقِ بأنَّها ستوجَدُ عدمُ وجودِ المتعلَّقِ حينَ التعلُّقِ.

وإنْ أراد أنَّه يَلزمُ ألَّا يكونَ اللهُ تعالى عالِماً بالممكنات قبلَ حدوثِها أصلاً -بمعنى: لا يتعلَّقُ عِلْمُهُ لا بعدمها [و/94و] ولا بوجودها-.. فالملازَمةُ ممنوعةٌ؛ لأنَّه قد تعلَّقَ عِلْمُهُ في الأزل بعدمها الأزليّ، وهذا هو العِلْمُ بالممكنات على ما هي عليه؛ لأنَّه لا يمكنُ أنْ يتعلَّقَ عِلْمُهُ بوجود الممكناتِ وقتَ عدمها لأنَّه جَهْلٌ تعالى عن ذلك عُلُوّاً كبيراً.

والحاصلُ أنَّه تعالى يَعلَمُ الممكناتِ قبلَ حدوثِها بأنَّها معدومةٌ وحينَ حدوثِها بأنَّها موجودةٌ، وكلاهما عِلْمٌ بالممكنات، فتعلُّقُ عِلْمِهِ بعدمها قبلَ حدوثِها[814] أزليٌّ وبوجودها وقتَ حدوثِها حادثٌ لا يزاليٌّ، وأمَّا تعلُّقُه في الأزل بأنَّها ستوجَدُ فتعلُّقٌ أزليٌّ أيضاً بالممكنات ليس عينَ تعلُّقِهِ بعدمها ولا بوجودها، بل تعلُّقٌ مستلزِمٌ لهما:

أمَّا استلزامُهُ التعلُّقَ بعدمها فلِمَا مرَّ من أنَّ شَرْطَ التعلُّقِ بأنَّها ستوجَدُ عدمُ وجودِ المتعلَّقِ[815].

وأمَّا استلزامُهُ التعلُّقَ بوجودها وقتَ حدوثِها فلأنَّ "سيوجَدُ" في حُكْمِ الإخبارِ بوجوده في وقتٍ من الأوقاتِ الاستقباليَّةِ، فلا يتخلَّفُ عنه البتَّةَ[816] بل يتعلَّقُ بوجوده عند حضورِ ذلك الوقتِ، فيوجَدُ فيه[817].

ومن هنا قالوا: إنَّ عِلْمَهُ تعالى بالممكنات فِعْليٌّ وهو أنْ يكونَ سبباً للوجود الخارجيّ لها، وهذا كما نتصوَّرُ أمراً لمْ نشاهدْهُ [ل/100ظ] ثُمَّ نوجدُهُ على ما تصوَّرناه، بخلاف العِلْمِ الانفعاليّ فإنَّه مُستفادٌ من الوجودِ الخارجيّ، كما نشاهدُ أمراً ثُمَّ نتصوَّرُهُ، وهو لا يُتصوَّرُ في حقِّهِ تعالى.

مسألةٌ خلافيةٌ (25)

ومرادُهم بالسبب ههنا هو[818] السببُ البعيدُ لا السببُ بمعنى المؤثِّرِ القريبِ؛ لأنَّ المؤثِّرَ القريبَ [ب/86ظ] في الوجود هو الذاتُ بذاتِهِ عند الحكماءِ والقدرةُ عند الأشعريّ والتكوينُ عند الماتُريديَّةِ، لكنَّ التأثيرَ مشروطٌ بسبقِ تعلُّقِ العلمِ عندهم بالاتِّفاق، فيكونُ سبباً بعيداً.

---

[814] (قبلَ حدوثِها): في (ل، و): (الأزليّ).

[815] في هامش (و): (علمُهُ تعالى بالممكناتِ فِعليٌّ).

[816] (البتَّةَ): ليس في (ل، و).

[817] في هامش (ل): (مطلبٌ: في أنَّ عِلمَهُ تعالى فِعليٌّ لا انفعاليٌّ).

[818] (هو): ليس في (و).

فإنْ قيل: إنَّ تأثيرَ الذاتِ بذاته بالإيجاب عند الحكماءِ لا بالاختيارِ، والتأثيرُ بالإيجاب لا يقتضي سَبْقَ العِلْمِ.

قلنا: نعم، لكنَّ مرادَهم بالإيجاب ليس كإيجاب المجبورِ على ما سَبَقَ تحقيقُهُ[819] في القدرة، وهو المنافي للقول بسَبْقِ العِلْمِ على التأثير.

هذا ما ظهر لي في تحقيق تعلُّقِ عِلْمِهِ تعالى، وقال بعضُ المحقِّقين: [و/94ظ] إنَّ تعلُّقَ عِلْمِهِ تعالى بالممكنات حادثٌ، إذ لو كان أزليّاً[820].. لزم قِدَمُ الممكناتِ؛ لأنَّ تعلُّقَ عِلْمِهِ باللاشيءِ المَحْضِ محالٌ، فلا بدَّ للممكنات وجودٌ أزليٌّ يتعلَّقُ به عِلْمُهُ تعالى، لكنَّ اللازمَ باطلٌ، فيكونُ تعلُّقُهُ حادثاً.

وأُجيبَ عنه بأنَّ الوجودَ الأزليَّ للممكنات الذي يتعلَّقُ به عِلْمُهُ تعالى في الأزل عبارةٌ عن عِلْمِهِ تعالى إيَّاها في الأزل، فهو عينُ عِلْمِهِ تعالى، وما ثبت حدوثُهُ هو الوجودُ الخارجيُّ لها فيما لا يزالُ لا الوجودُ العِلْمِيُّ الأزليُّ؛ لأنَّه قديمٌ قائمٌ بذاته تعالى لكونه عينَ عِلْمِهِ تعالى للممكنات، فلا يَلزمُ من وجود الحوادثِ في عِلْمِهِ تعالى في الأزل قِدَمُ ما ثبت حدوثُهُ وهو المحالُ.

ورُدَّ بأنَّه إذا كان وجودُ الحوادثِ في عِلْمِهِ تعالى في الأزل عبارةً عن عِلْمِهِ تعالى إيَّاها في الأزل.. يَلزمُ تكثُّرُ الصفاتِ الحقيقيَّةِ القائمةِ بذاته تعالى بل عدمُ تناهيها، وهذا تكثيرُ القدماءِ جداً وهو باطلٌ.

ودُفِعَ بأنَّا لا نسلِّمُ [ب/87و] بطلانَهُ؛ لأنَّ ما ثبت بالبرهان ذاتٌ واحدةٌ قديمةٌ متَّصفةٌ بصفاتٍ [ل/101و] كاملةٍ، وأمَّا عدمُ تكثُّرِ الصفاتِ فلمْ يَقُمْ عليه برهانٌ، ولو سُلِّمَ ذلك فلا نسلِّمُ لزومَ التكثُّرِ في صفاته تعالى؛ لأنَّ اللهَ تعالى إنَّما يَعلَمُ الحوادثَ في الأزل بعلمه البسيطِ الإجماليّ، فيكونُ الكلُّ موجوداً في عِلْمِهِ بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ هو عينُ عِلْمِهِ الإجماليّ البسيطِ، فلا يَلزمُ تكثُّرُ الصفاتِ أصلاً.

واعتُرِضَ عليه بأنَّ صدورَ الحوادثِ عن الله تعالى بالاختيار عند المتكلِّمين، والفاعلُ بالاختيار لا يكفيه العِلْمُ الكلِّيُّ الإجماليُّ في صدور المعلولِ عنه، بل لا بدَّ له أنْ يَعلَمَ كلَّ معلولٍ بخصوصه، فيَلزمُ أنْ يكونَ لكلِّ معلولٍ وجودٌ أزليٌّ في علم الله تعالى، فتتكثَّرُ الصفاتُ قطعاً.

وأُجيبَ عنه بأنَّه ليس المرادُ بالعِلْمِ الإجماليّ البسيطِ –الذي هو عينُ وجودِ الممكناتِ في الأزل– العِلْمَ الكلِّيَّ للممكنات، بل المرادُ به كونُ العِلْمِ واحداً والمعلومِ متعدِّداً بأنْ يحصُلَ الكلُّ عنده دفعةً واحدةً

[819] (تحقيقه): ليس في (ل، و).

[820] (أزليّاً): في (ل، و): (قديماً).

بصورةٍ واحدةٍ متألّفةٍ عن صورِ الأجزاءِ منحلَّةٍ [و/95و] مفصَّلةٍ إليها عند التحليلِ والتفصيلِ، وهو عِلْمٌ بالفعل لجميع الممكنات لا بالقوَّةِ على ما تُوُهِّمَ، فيكفي في صدورها عن المختار.

ورُدَّ بأنَّ ذلك الوجودَ العِلْمِيَّ الإجماليَّ البسيطَ للممكنات صادرٌ عن الواجب بالاختيار، فلا بدَّ أنْ يكونَ مسبوقاً بالعِلْمِ أيضاً، فيَلزمُ أنْ يكونَ موجوداً قبل هذا الوجودِ في علم الله تعالى، وننقلُ الكلامَ إلى الوجود السابقِ فإمَّا أنْ تتسلسلَ الوجوداتُ أو تنتهيَ إلى وجودٍ يجب صدورُهُ عن الواجب، وكلاهما باطلان: أمَّا الأوَّلُ فظاهرٌ، وأمَّا الثاني فلمنافاة كونِ الفاعلِ مختاراً.

ودُفِعَ بأنَّ ذلك الوجودَ الإجماليَّ للممكنات لَمَّا كان عينَ عِلْمِهِ تعالى.. لمْ يكنْ لهذا الردِّ وجهٌ؛ لأنَّ صفاتِهِ [ب/87ظ] تعالى مستندةٌ إلى ذاته بالإيجاب، فكذا ما يكونُ عينَ صفاتِهِ من وجود الحوادثِ يستندُ إليه بالإيجاب لا بالاختيار، فلا يَلزمُ أنْ يكونَ مسبوقاً بوجودٍ آخَرَ. [ل/101ظ]

هذا أقولُ: بقيَ ههنا شيءٌ، وهو أنَّ الوجودَ الإجماليَّ الأزليَّ للممكنات لَمَّا كان عينَ عِلْمِهِ تعالى لها في الأزل على التقريرِ[821] المذكورِ.. يَلزمُ تعلُّقُ الشيءِ بنفسه والعِلْمُ بالعِلْمِ.

والجوابُ عنه أنَّ ذلك الوجودَ عينُ عِلْمِهِ بالذات وغيرُهُ بالاعتبار، فإنَّه:

من حيثُ إنَّه مبدأٌ للانكشاف التفصيليِّ عينُ عِلْمِهِ.

ومن حيثُ انطباقُهُ على الممكنات الخارجيَّةِ غيرُهُ.

ثُمَّ لا يخفى عليكَ أنَّ هذا -أي: كونَ الممكناتِ موجودةً في علم الله تعالى في الأزل بوجودٍ إجماليٍّ وكونَ هذا الوجودِ عينَ عِلْمِهِ تعالى لها- يستقيمُ على مذهب المتكلِّمين القائلين بزيادة الصفاتِ على الذاتِ، إذ حينئذٍ لا يَلزمُ أنْ يكونَ وجودُ الممكناتِ عينَ ذاتِهِ تعالى بل عينَ صفتِهِ الزائدةِ على ذاته، ولا محذورَ فيه، والممكناتُ باعتبار هذا الوجودِ متَّحدةٌ، فلا يَلزمُ من قيامها -بحسَب هذا الوجودِ- بذاته تعالى تكثُّرُ صفاتِهِ الحقيقيَّةِ.

وأمَّا على مذهب الحكماءِ القائلين بأنَّ عِلْمَهَ تعالى عينُ ذاتِهِ فقد قالوا: إنَّه يمتنعُ أنْ يكونَ وجودُ الممكناتِ في عِلْمِهِ تعالى عينَ عِلْمِهِ الذي هو عينُ [و/95ظ] ذاتِهِ، إذ حينئذٍ يَلزمُ: إمَّا كونُ ذاتِهِ تعالى شبحاً للممكنات بناءً على القول بأنَّ العِلْمَ عبارةٌ عن حصول شبحِ المعلومِ عند المدرِكِ، أو كونُ ذاتِهِ

---

[821] (التقرير): في (و): (التقدير).

متَّحداً مع الممكنات في الحقيقة بناءً على أنَّ العِلْمَ عبارةٌ عن حصول حقيقةِ المعلومِ عند المدرِكِ، وكلاهما باطلان.

بل قالوا: إنَّ الممكناتِ الموجودةَ في عِلْمِهِ تعالى في الأزل إمَّا قائمةٌ بأنفسها كالمُثُلِ الأفلاطونيَّةِ أو قائمةٌ بذاته تعالى وليست عينَ ذاتِهِ.

والشيخُ ذكره في «الشفاء» مردِّداً بين هذين الاحتمالَين [ب/88و] وقال: "لا يتجاوزُ الحقُّ عن هذين الاحتمالَين" ولمْ يعيِّنْ أنَّ أيَّ الاحتمالَين حقٌّ.

أقول: فيه بحثٌ:

أمَّا أوَّلاً فلأنَّ الوجودَ الإجماليَّ للممكنات لَمَّا كان عبارةً عن عِلْمِهِ تعالى إيَّاها في الأزل عِلْماً بسيطاً.. فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ ذلك الوجودُ [ل/102و] عينَ عِلْمِهِ الذي هو عينُ ذاتِهِ عندهم؟ وما ذكروه من المحالَين -أعني: لزومَ كونِ ذاتِهِ شبحاً للممكنات أو متَّحداً معها بالحقيقة- ممنوعٌ، وإنَّما يَلزمُ ذلك أنْ لو كان الوجودُ الإجماليُّ العِلْمِيُّ للممكنات عبارةً عن شبحها أو عن حقيقتها، ولكنَّها[822] ليس كذلك.

وأمَّا ثانياً فلأنَّ وجودَ الممكناتِ في عِلْمِهِ تعالى -الذي عينُ ذاتِهِ- عبارةٌ عن حصولِهِ فيه لا عن قيامِهِ به، وحصولُهُ فيه لا يستلزِمُ قيامَهُ به بناءً على الفرق بين حصولِ الشيءِ في الشيءِ والقيامِ به؛ لأنَّ القيامَ عبارةٌ عن اتِّصافِهِ به بخلاف حصولِهِ فيه كحصول الشيءِ في زمانٍ أو مكانٍ لا يستلزِمُ قيامَهُ بهما.

فعلى هذا لِمَ لا يجوزُ أنْ تكونَ الممكناتُ حاصلةً في عِلْمِهِ تعالى الذي عينُ ذاتِهِ ولا تكونَ عينَ ذاتِهِ بل تكونُ قائماً بنفسه؟ لأنَّ الحصولَ في الشيء لا يستلزِمُ القيامَ به، وهذا مثلُ صورِ المحسوساتِ بالنسبة إلى المرآة فإنَّها حاصلةٌ في المرآة وليست قائمةً بها ولا بشيءٍ آخَرَ بل قائمةٌ بنفسها.

فإنْ قيل: هذا هو القولُ بالمُثُلِ الأفلاطونيَّةِ، وهم ينفونها.

قلنا: ممنوعٌ؛ لأنَّ المُثُلَ الأفلاطونيَّةَ صورٌ معلَّقةٌ موجودةٌ في الخارج قائمةٌ بأنفُسِها غيرُ[823] حاصلةٍ في مَشعَرٍ من المشاعر، ووجودُ الممكناتِ في عِلْمِهِ تعالى -الذي عينُ ذاتِهِ- صورٌ غيرُ موجودةٍ في الخارج بل حاصلةٌ في عِلْمِهِ تعالى [و/96و] وجوداً ظليّاً وإنْ كانت قائمةً بنفسها، ولا يجري فيه دليلُ إبطالِ المُثُلِ

---

822 (ولكنَّها): في (و): (ولكن).

823 (غير): ليس في (و).

الأفلاطونيَّةِ حتَّى يكونَ باطلاً[824] كالمُثُلِ الأفلاطونيَّةِ؛ لأنَّها ليست موجودةً في الخارج بل موجودةٌ في عِلْمِهِ تعالى قائمةٌ بنفسها.

ثُمَّ أقولُ: كلٌّ من الاحتمالَين المذكورَين باطلٌ.

أمَّا الأوَّلُ فلِمَا بُيِّنَ في محلِّهِ من إبطالِ المُثُلِ الأفلاطونيَّةِ.

[قال أفلاطون: "يوجد في كلِّ نوعٍ فردٌ مجرَّدٌ عن جميع العوارضِ أزليٌّ أبديٌّ قابلٌ للمتقابلات".

واحتجَّ عليه بأنَّ الإنسانَ قابلٌ للمتقابلات [ل/102ظ] وإلَّا لمْ تَعْرِضْ له، فيكونُ في نفسه مجرَّداً عن الكلِّ.

وأُجيبَ عنه:

أوَّلاً بأنَّ المجرَّدَ لا وجودَ له في الخارج إذ لمْ يَقُمْ على وجوده دليلٌ، فلا بدَّ من نفيه، ولأنَّه لو وُجِدَ.. لَشارَكَهُ الباري تعالى في وصف التجرُّدِ، فلا بدَّ له من المميِّزِ، فيَلزمُ التركُّبُ في الباري تعالى.

وثانياً بأنَّ القابلَ للمتقابلاتِ هو الماهيَّةُ من حيثُ هيَ هيَ، وأمَّا وجودُ فردٍ من الماهيَّةِ يكونُ قابلاً لزيدٍ[825] وعمرٍو مثلاً فضروريُّ البُطلانِ][826].

وأمَّا الثاني فلأنَّه لَمَّا امتنعَ كونُهُ عينَ عِلْمِهِ تعالى كما ترى.. لمْ تكنْ صفاتَهُ تعالى، فلا يجوزُ قيامُهُ[827] بذاته تعالى؛ لأنَّ القيامَ بها يقتضي الاتِّصافَ بالقائم، وأيضاً معنى قيامِ الوجودِ بالشيء كونُ ذلك الشيءِ موجوداً بذلك الوجودِ. ولا يخفى عليكَ أنَّ ذاتَ الباري ليس موجوداً بوجود الممكناتِ، ولو كان ذلك الوجودُ إجماليّاً عِلْمِيّاً.

وأمَّا على مذهب المتكلِّمين فلَمَّا كان ذلك الوجودُ عينَ عِلْمِهِ تعالى -وعِلْمُهُ قائمٌ بذاته عندهم-.. كان ذلك الوجودُ أيضاً قائماً بذاته تعالى بلا لزومِ تكثُّرٍ[828] في ذاته.

واعلمْ أنَّهم اختلفوا في عِلْمِهِ تعالى بالممكنات أنَّه:

حصوليٌّ: أي بحصول صورةٍ منها عنده.

---

[824] (باطلاً): ليس في (و).

[825] في هامش (ل): (أي: لتشخُّصِ زيدٍ وتشخُّصِ عمرٍو. منه).

[826] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

[827] (قيامه): ليس في (و).

[828] في هامش (ب، ل): (لأنَّ هذا الوجودَ للممكناتِ متَّحدٌ لا متكثِّرٌ، فلا يلزمُ بقيامه بذاته تعالى التكثُّرُ في ذاته تعالى. منه).

أو حضوريٌّ: أي بحضور المعلومِ بنفسه عنده بلا انتزاعِ صورةٍ منه.

والذي عليه المحقّقون أنَّه حضوريٌّ كعِلْمِهِ بذاته، فإنَّ ذاتَهُ بذاته حاضرٌ عنده، يعني أنَّ ذاتَهُ: من حيثُ هيَ مع قطع النظر عن اعتبار قيدٍ زائدٍ عليه عالِمٌ، وباعتبار قيد تعلُّقِ الانكشافِ به مثلاً معلومٌ.

وهذا [و/96ظ] التغايرُ كافٍ في كون ذاتِهِ تعالى عالماً ومعلوماً، فإذا كان عِلْمُهُ بذاته حضوريّاً.. فكذا عِلْمُهُ بالممكنات حضوريٌّ أيضاً، بمعنى أنَّ عِلْمَهُ بها مُنطَوٍ في عِلْمِهِ [ب/88ظ] بذاته من غير انتزاعِ صورةٍ منها؛ لأنَّه يَعلَمُ ذاتَهُ بذاته على ما هيَ عليه من أحوالِهِ وصفاتِهِ، ومن جملةِ أحوالِهِ كونُهُ علَّةً ومبدأً للممكنات، فيتضمَّنُ[829] عِلْمُهُ تعالى بذاته عِلْمَهُ بها من غير لزومِ تكثُّرٍ في ذاته [ل/103و] وصفاته؛ لأنَّه يَعلَمُها إجمالاً عِلْماً بسيطاً في ضمن عِلْمِهِ بذاته.

واعتَرضَ عليه العلَّامةُ الدَّوانيُّ[830] بأنَّ الممكناتِ مباينةٌ للواجب تعالى، وحضورُ أحدِ المتباينَين لا ينطوي في حضورِ الآخَرِ ولو فُرِضَ بينهما أيَّةُ نسبةٍ كانت من العِلِّيَّةِ وغيرِها، كيف؟! ولو صَحَّ ما ذكروه من كيفيَّةِ الانطواءِ.. لكفى أنْ يقالَ:

من جملة أحوالِ ذاتِهِ تعالى كونُهُ مغايراً للممكنات، وهو يَعلَمُ ذاتَهُ بذاتِهِ على ما هي عليه من أحواله، ومن جملة أحوالِهِ كونُهُ مغايراً للممكنات، فيتضمَّنُ عِلْمُهُ بذاته عِلْمَهُ بالممكنات.

والحالُ أنَّ العِلْمَ بأحد المغايرَين لا ينطوي العِلْمَ بالمغاير الآخَرِ، فالأَوجَهُ في بيان كونِ عِلْمِهِ تعالى بالممكنات حضوريّاً أنْ يقالَ:

إنَّ الممكناتِ بأسْرِها معلومةٌ له تعالى لِذاتِها من غير انتزاع صورةٍ ومن غير انطواءِ عِلْمِهِ بذاته عِلْمَهُ بها، بل ذواتُ الممكناتِ بأنفسها موجودةٌ في عِلْمِهِ في الأزل بوجودٍ إجماليٍّ على ما سبق بيانُهُ، وهي باعتبار وجودِها الإجماليِّ عينُ عِلْمِهِ تعالى ومتقدِّمةٌ عليها باعتبار كونِها موجوداتٍ بالوجود الخارجيِّ، وهي بالاعتبار الأَوَّلِ مستندةٌ إليه تعالى بالإيجاب، وبالاعتبار الثاني مستندةٌ إليه تعالى بالاختيار.

قال المحقِّقُ[831] الطوسيُّ في «شرح الإشارات» في تحقيق كونِ عِلْمِهِ تعالى بالممكنات حضوريّاً:

العاقلُ لِذاتِهِ كما لا يحتاجُ في إدراك ذاتِهِ إلى صورةٍ غيرِ صورةِ ذاتِهِ التي هو بها هو، كذلك لا يحتاجُ في إدراك ما يَصدُرُ عنه من الممكنات إلى صورةٍ أخرى غيرِ صورةِ ذلك [ب/89و] الصادرِ التي هو بها

---

[829] (فيتضمَّنُ): في (و): (فينضمُّ).

[830] كتابه بم يطبع بعد.

[831] (المحقِّقُ): ليس في (ل، و).

هو، واعتبِرْ ذلك من نفسكَ أنَّكَ إذا عقلْتَ شيئاً بصورةٍ تتصوَّرُها أو تستحضرُها فهي صادرةٌ عنكَ لا بانفرادكَ بل بمشاركةٍ ما من غيرِكَ، ومع ذلك فأنتَ لا تحتاجُ في إدراك تلك الصورةِ إلى صورةٍ أخرى، [و/97و] بل كما تُدرِكُ ذلك الشيءَ بتلك الصورةِ كذلك تُدرِكُها أيضاً بنفسها من غيرِ أنْ تتضاعفَ [ل/103ظ] الصورُ فيكَ، بل إنَّما تتضاعفُ اعتباراتُكَ المتعلّقةُ بذاتِكَ أو بتلك الصورةِ فقط أو على سبيل التركيبِ، وإذا كان حالُكَ مع ما يَصدُرُ عنك بمشاركةِ غيرِكَ هذه الحالةُ.. فما ظنُّكَ بحالِ العاقلِ مع ما يَصدُرُ عنه لِذاتِهِ من غير مداخلةِ غيرِهِ فيه؟

ولا تظنَّنَ أنَّ كونَكَ محلّاً لتلك الصورةِ شرطٌ في تعقُّلِكَ إيَّاها، فإنَّكَ تعقِلُ ذاتَكَ من غير انتزاعِ صورةٍ مع أنَّكَ لست بمحلٍّ لها، بل إنَّما كان كونُكَ محلّاً لتلك الصورةِ شرطاً في حصول تلك الصورةِ لكَ الذي هو شرطٌ في تعقُّلِكَ تلك الصورةَ، حتَّى لو أمكن حصولُ تلك الصورةِ لكَ بوجهٍ آخَرَ غيرِ الحلولِ فيكَ.. حَصَلَ التعقُّلُ من غير حلولٍ فيكَ، فاحتيجَ إليه بالعَرَضِ لا بالذات، ومعلومٌ أنَّ حصولَ الشيءِ لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دونَ حصولِ الشيءِ لقابله في كونه كذلك، فإذا لمْ يَحتَجِ القابلُ في إدراك تلك الصورةِ إلى صورةٍ أخرى.. فالفاعلُ أولى منه في عدم الاحتياجِ إليها، فإذاً المعلولاتُ الذاتيَّةُ للعاقلِ الفاعلِ لِذاتِهِ حاصلةٌ له من غير أنْ يَحِلَّ فيه، فهو عاقلٌ إيَّاها من غير أنْ تكونَ هي حالَّةً فيه.

وإذا تقدَّمَ لكَ هذا فأقولُ: قد عَلِمْتَ أنَّ الواجبَ تعالى عاقلٌ لِذاتِهِ من غير تغايرٍ بين ذاتِهِ وبين عَقْلِهِ لِذاتِهِ في الوجود إلَّا في اعتبار المعتبرين بأنْ يكونَ ذاتُهُ عالِماً باعتبارٍ معلوماً باعتبارٍ كما مرَّ.

وحكمتَ أيضاً أنَّ إدراكَهُ ذاتَهُ علَّةٌ لإدراكه لمعلوله الأوَّلِ؛ لأنَّ إدراكَ ذاتِهِ عينُ ذاتِهِ، وذاتُهُ علَّةٌ لذات المعلولِ الأوَّلِ، فيكونُ إدراكُ ذاتِهِ علَّةً لإدراكه لمعلوله الأوَّلِ.

فإذا حكمتَ بكون العلَّتين –أعني: ذاتَهُ وإدراكَهُ لِذاتِهِ– شيئاً واحداً في الوجود من غير تغايرٍ ذاتيٍّ.. فاحكُمْ بكون المعلولَين أيضاً –أعني: ذاتَ المعلولِ وعَقْلَ الواجبِ تعالى إيَّاه– شيئاً واحداً في الوجود [ل/104و] من غير تغايرٍ يقتضي كونَ أحدِهما –أعني: ذاتَ المعلولِ الأوَّلِ– مبايناً للواجب تعالى، [و/97ظ] والآخَرَ –أعني: عَقْلَ الواجبِ تعالى إيَّاه– متقرّراً في الواجبِ تعالى، وكما حكمتَ بكون التغايرِ في العلَّتين اعتباريّاً محضاً فاحكمْ بكونه في المعلولَين كذلك، فإذاً وجودُ المعلولِ الأوَّلِ هو نفسُ تعقُّلِ الواجبِ إيَّاه من غير احتياجٍ إلى صورةٍ مستأنَفةٍ تَحِلُّ في ذات الواجب تعالى عن ذلك عُلُوّاً كبيراً.

ثُمَّ لَمَّا كانت الجواهرُ العقليَّةُ تَعقِلُ ما ليس بمعلولاتٍ لها من المعدومات لحصول صورِها فيها، وهي تَعقِلُ الواجبَ تعالى، ولا موجودَ إلَّا وهو معلولٌ للأوَّل الواجبِ تعالى.. كانت جميعُ صورِ الموجوداتِ الكلِّيَّةِ والجزئيَّةِ على ما هي عليه من الوجود حاصلةً فيها، والأولُ الواجبُ تعالى يَعقِلُ تلك الجواهرَ مع

تلك الصورِ لا بصورٍ غيرِها بل بأعيانِ تلك الصورِ والجواهرِ وكذلك الوجودَ على ما هو عليه، فإذاً لا يَعزُبُ عن عِلْمِهِ مثقالُ ذرَّةٍ من غير [ب/90و] لزومِ مُحالٍ من المُحالاتِ التي ذكروها في تحقيق كيفيَّةِ عِلْمِهِ تعالى بالممكنات من كونِ الشيءِ الواحدِ قابلاً وفاعلاً لشيءٍ واحدٍ وكونِ الواجبِ تعالى محلّاً لمعلولاته المتكثِّرةِ جدّاً إلى غير ذلك. هذا ما ذكره المحقِّقُ[832] الطوسيُّ.

واعتُرِضَ عليه بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ ما ذكره ابتداءً –من أنَّ العاقلَ كما لا يحتاجُ في إدراك ذاتِهِ إلى صورةٍ غيرِ صورةِ ذاتِهِ.. لا يحتاجُ أيضاً في إدراك ما يَصدُرُ عنه لِذاتِهِ إلى صورةٍ غيرِ صورةِ ذلك الصادرِ– ممنوعٌ، فإنَّ الصورةَ العقليَّةَ القائمةَ بذات العاقلِ من صفاتِ ذاتِهِ، والذاتُ مع جميع صفاتِهِ حاضرةٌ عند نفسه غيرُ غائبٍ عنها فلا يحتاج إلى صورةٍ غيرِ صورةِ ذاتِهِ، بخلاف المعلولِ الأوَّلِ فإنَّه ليس من صفات الواجبِ حتَّى يكونَ حضورُ الواجبِ عند نفسه مستلزماً لحضور المعلولِ الأوَّلِ عند نفسه أيضاً، فيكونُ إدراكُ الواجبِ لِذاتِهِ مستلزماً لإدراك [ل/104ظ] المعلولِ الأوَّلِ، فكان قياسُ إدراكِ ما صدر عنه على إدراك ذاتِهِ قياساً مع الفارق.

فإنْ قيل: إنَّ المعلولَ الأوَّلَ وإنْ لمْ يكنْ من صفات الواجب تعالى لكنَّه صادرٌ عنه، فيجوزُ أنْ يكونَ حاضراً عنده.

قلنا: [و/98و] إصدارُ الشيءِ لا يستلزمُ حضورَ الصادرِ عند المُصدِرِ، وإنَّما يستلزمُ تصوُّرَهُ بوجهٍ لو كان اختياريّاً، وإلَّا فلا يستلزمُ تصوُّرَهُ أيضاً.

الثاني أنَّ قولَه: "وإذا كان حالُكَ مع ما يَصدُرُ عنكَ بمشاركةِ غيرِك هذه الحالةُ، فما ظنُّكَ بحال العاقلِ مع ما يَصدُرُ عنه لِذاتِهِ من غيرِ مُداخَلةِ غيرِهِ فيه[833]" ممنوعٌ؛ لأنَّ تعقُّلَ تلك الصورةِ بنفسها من غير احتياجٍ إلى صورةٍ أخرى ليس بعلاقة الصدورِ حتَّى يقالَ: إنَّه إذا تعقَّلَ النفسُ تلك الصورةَ بنفسها مع أنَّها صادرةٌ عنها بمشاركة غيرِها فبالأَولى [ب/90ظ] ألَّا يحتاجَ العاقلُ في تصوُّرِ ما يَصدُرُ عنه لِذاتِهِ من غير مداخلةِ غيرِهِ فيه إلى صورةٍ أخرى، بل تعقُّلُ الصورةِ إنَّما هو بعلاقة الحُلولِ أو بعلاقة الحُلولِ[834] مع الصدورِ، وتلك الصورةُ لَمَّا كانت حالَّةً في النفس لمْ تَحتَجْ في تعقُّلها إلى صورةٍ أخرى ولا حُلولٍ للمعلول الأوَّلِ في الواجب، فيجوزُ أنْ يَحتاجَ في تعقُّلِهِ إيَّاه إلى صورةٍ أخرى، فكان هذا أيضاً قياساً مع الفارق.

---

[832] (المحقق): ليس في (ل، و).

[833] (من غير مداخلة غيره فيه): ليس في (ل، و).

[834] (أو بعلاقة الحلول): ليس في (و).

الثالثُ أنَّ قولَه: "ولا تظنَّنَ أنَّ كونَكَ محلّاً لتلك الصورةِ شرطٌ..." آه ممنوعٌ أيضاً؛ لأنَّه يجوزُ أنْ يكونَ شرطُ التعقُّلِ أحدَ الأمرَين من كونِ المتعقَّلِ ذاتَ العاقلِ أو وصفَهُ، وكلاهما منتفيان في المعلول الأوَّل، فإنَّه ليس ذاتَ الواجبِ ولا وصفَهُ.

الرابعُ أنَّ قولَه: "ومعلومٌ أنَّ حصولَ الشيءِ لفاعله في كونه حصولاً بغيره ليس دونَ حصولِهِ لقابله":

إنْ أراد به أنَّ حصولَهُ بالنظر إلى القابل ممكنٌ وبالنظر إلى الفاعل واجبٌ فيكونُ حصولُهُ للفاعل أَوْكَدَ فلا يكونُ دونَ حصولِهِ للقابل.. فمسلَّمٌ، لكنْ لا يظهرُ منه أنَّ مطلقَ الحصولِ للشيءِ المجرَّدِ كافٍ في الإدراك، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ [ل/105و] الحصولُ للقابل والحصولُ للفاعل متخالفَين في الحقيقة، ويكفي في الإدراك الحصولُ للقابل دون الحصولِ للفاعل؟

وعدمُ كونِ حصولِ الشيءِ لفاعله في كونه حصولاً لغيره دون حصولِهِ لقابله أو كونِ حصولِ الشيءِ لفاعلِهِ أقوى في معنى الحصولِ للغير من حصوله لقابله إنَّما يفيدُ لو كان المعتبَرُ في الإدراك مطلقُ الحصولِ لغيره دون خصوصيَّةِ الحصولِ للقابل، [و/98ظ] وهو ممنوعٌ.

والحاصلُ أنَّه يجوزُ أنْ يكونَ مفهومُ الحصولِ للشيءِ أمراً عرضيّاً بالنسبة إلى ما صدقَ عليه من الحصولَين، ويكونُ [ب/91و] المعتبَرُ في الإدراك أحدَ المعروضَين لا الآخَرَ، فلا يَلزمُ من كونِ مطلقِ الحصولِ للغير -الذي هو العارضُ- حاصلاً في ضمن المعروضِ -الذي ليس معتبَراً في الإدراك- حصولُ الإدراكِ.

وإنْ أراد به أنَّ حصولَهُ للفاعل في كونه عِلْماً ليس دون حصولِهِ للقابل في ذلك.. فممنوعٌ؛ لأنَّ الحصولَ للقابل نفسُ العِلْمِ دون الحصولِ للفاعل.

الخامسُ أنَّ قولَه: "إذا حكمتَ بكون العلَّتَين شيئاً واحداً.. فاحكُمْ بكون المعلولَين أيضاً واحداً" تحكُّمٌ، إذ المعلولُ الأوَّلُ بالاعتبارات الثلاثِ -التي لا تزيدُ عليه في الخارج بل عينُه في الخارج- علَّةٌ للمعلولات الثلاثةِ المتباينةِ في الوجود على ما تقرَّر في محلِّه، فالحكمُ باستلزام اتِّحادِ العلَّتَين اتحادَ المعلولَين تحكُّمٌ.

السادسُ أنَّ القولَ بتعقُّلِ الواجبِ صورَ الموجوداتِ الكلِّيَّةِ والجزئيَّةِ بواسطة حصولها في الجواهر العقليَّةِ وتعقُّلِ الواجبِ تلك الجواهرَ العقليَّةَ مع تلك الصورِ يفضي إلى كون عِلْمِ الواجبِ بها متأخِّراً عن تعقُّلِ تلك الجواهرِ لتلك الصورِ الحاصلةِ فيها، على أنَّ ارتسامَ صورِ الجزئيَّاتِ الماديَّةِ في الجواهر الغيرِ الجسمانيَّةِ المجرَّدةِ ليس مستقيماً على أصول الفلاسفةِ؛ لأنَّ المجرَّدَ عندهم لا يدرِكُ الجزئيَّاتِ الماديَّةَ إلَّا بآلاتٍ جسمانيَّةٍ [ل/105ظ] يرتسمُ صورُها في تلك الآلاتِ، وليست لها تلك الآلاتُ موجودةً حتَّى يرتسمَ صورُ الماديَّةِ

فيها وتكونَ حاضرةً عند الواجب بواسطتها، بل نفسُ تلك الجواهرِ المجرَّدةِ ليست معلولةً لِذاتِهِ تعالى بذاته بناءً على ما تقرَّر عندهم من أنَّ الواحدَ لا يَصدُرُ عنه إلَّا الواحدُ.

السابعُ أنَّ عِلْمَهُ تعالى بالمعلول الأوَّل لا يجوزُ أنْ يكونَ عينَهُ، إذ لو كان عينَهُ.. لزم أنْ يكونَ المعلولُ الأوَّلُ صادراً عنه تعالى بالإيجاب؛ لأنَّ عِلْمَهُ تعالى بالمعلول الأوَّلِ صادرٌ عنه تعالى بالإيجاب، فكذا ما يكونُ هو عينَهُ، واللازمُ باطلٌ؛ لأنَّ صدورَ الممكناتِ عنه تعالى بالاختيار بمعنى: [و/99و] "إنْ شاءَ.. فَعَلَ، وإنْ لمْ يشأْ.. لمْ يفعلْ".

فإنْ قيل: إنَّ الصادرَ بالاختيار هو الوجودُ الخارجيُّ التفصيليُّ للممكنات، وما كان عينَ عِلْمِهِ تعالى هو الوجودُ الإجماليُّ العِلْمِيُّ، فلا محذورَ.

قلنا: لمْ يثبتْ عند شارحِ «الإشاراتِ» وجودان للممكنات حتَّى يستقيمَ لكَ ذلك القولُ، بل الوجودُ عنده هو الوجودُ الخارجيُّ لا غيرُ، فلو كان عِلْمُهُ تعالى بذلك الوجودِ الخارجيِّ عينَهُ.. يَلزمُ المحذورُ المذكورُ، أعني: كونَ ما صدر بالاختيار صادراً بالإيجاب.

لكنْ يمكنُ أنْ يَدفعَ النقضَ المذكورَ بمنع الملازَمةِ بأنْ يقولَ: معنى كونِ عِلْمِهِ تعالى بالمعلول الأوَّل عينَهُ: كونُه عالِماً به بغير صورةٍ منتزَعةٍ منه، لا أنَّ هناك صفةً حقيقيَّةً صادرةً عنه بالإيجاب وذاتَ المعلولِ الأوَّلِ وهما متَّحدان، فلا يَلزمُ من كون عِلْمِهِ تعالى إيَّاه عينَهُ بالمعنى المذكور كونُ المعلولِ الأوَّلِ صادراً عنه تعالى بالإيجاب، ولولا أنَّ تلخيصَ هذا البحثِ على الوجه الشافي يستدعي بسطاً لا يليقُ هذا المختصر.. لذكرتُ ما فيه كفايةٌ، لكنَّ الاقتصارَ على هذا القَدْرِ أولى.

(والقدرةُ) وهي صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى [ب/91ظ] تتعلَّقُ بالمقدور وبجعلِهِ ممكنَ الوجودِ من الفاعل. [ل/106و]

وأمَّا الوجودُ بالفعل فهو أثرُ التكوينِ عندنا، فحينئذٍ يكونُ تعلُّقُ القدرةِ بالممكنات أزليّاً غيرَ متناهٍ وإنْ كان المقدورُ حادثاً.

فإنْ قيل: إنَّ إمكانَ الممكنِ أمرٌ ذاتيٌّ له فلا يَصلحُ أثراً للقدرة؛ لأنَّ ما[835] بالذات لا يُعلَّلُ بالغير، بل بإمكان الشيءِ في نفسه يُعلَّلُ المقدوريَّةُ، فيقال: "هذا مقدورٌ لأنَّه ممكنٌ، وهذا غيرُ مقدورٍ لأنَّه واجبٌ أو ممتنعٌ"، فكيف يَصِحُّ تعلُّقُها به في الأزل وبجعلِهِ ممكنَ الوجودِ.

---

[835] (ما): ليس في (ل).

قلنا: هذا الإمكانُ غيرُ الإمكانِ الذاتيّ الذي هو عبارةٌ عن كون الشيءِ في نفسه ممكنَ الوجودِ، وذاك هو الإمكانُ بمعنى كونِ الشيءِ ممكنَ الوجودِ من الفاعل، وهذا غيرُ الأوَّلِ، وكلاهما قديمان؛ لأنَّ الحادثَ هو الوجودُ بالفعل وهو أثرُ التكوينِ.

فإنْ قيل[836]: قِدَمُ الإمكانِ الذاتيّ يقتضي قِدَمَ الممكنِ بالضرورة، واللازمُ باطلٌ.

قلنا: المتَّصفُ بالإمكانِ ماهيَّةُ الممكنِ من حيثُ هيَ لا مأخوذةً بالوجود ولا مأخوذةً بالعدم، والماهيَّةُ من حيثُ هيَ لا ضَيْرَ [و/99ظ] في القول بقِدَمِها إذ لا يَلزمُ منه قِدَمُ أمرٍ موجودٍ، [والبرهانُ إنَّما قام على امتناع قِدَمِ أمرٍ موجودٍ غيرِ الواجبِ وصفاتِهِ][837].

وأمَّا النافون للتكوين وهم الأشاعرةُ[838] فافترقوا فيه فرقتَين:

قال بعضُهم: إنَّ تعلُّقاتِ القدرةِ قديمةٌ بمعنى أنَّها تعلَّقَتْ في الأزل بوجود المقدور فيما لا يَزالُ، أعني: وقتَ حدوثِهِ.

وقال بعضُهم: إنَّ تعلُّقاتِها حادثةٌ وقتَ حدوثِ المقدورِ.

وعلى التقديرَين الوجودُ بالفعل أثرُ القدرةِ عندهم، ولهذا قالوا: "القدرةُ صفةٌ تؤثِّرُ على وَفْقِ الإرادةِ"، ونحن نقولُ: "إنَّها صفةٌ يستوي عندها طرفا الممكنِ"، فكان تعلُّقُ القدرةِ بوجود المقدور:

بناءً على قولهم: متأخِّراً عن تعلُّقِ الإرادة.

وعلى قولنا: متقدِّماً[839] عليها تقدُّماً ذاتيّاً، إذ التقدُّمُ الزمانيُّ لا يُتصوَّرُ بين القدماءِ إلَّا على القول بحدوث [ل/106ظ] التعلُّقات.

هذا هو المشهورُ، لكنَّ المفهومَ من «شرحَي المقاصد والنسفية[840]» وهو المنقولُ عن الإمام حجَّةِ الإسلامِ أنَّ للقدرة عند النافين للتكوين تعلُّقَين:

---

[836] (قيل): ليس في (ل).

[837] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

[838] انظر: حاشية الفناري على شرح المواقف (49/8).

[839] (متقدِّماً): في (ل، و): (مقدَّماً).

[840] شرح العقائد النسفية: للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 791هـ). انظر: كشف الظنون (1145/2).

أحدُهما قبل تعلُّقِ الإرادةِ المخصِّصةِ لأحد طرفَي [ب/92و] الممكنِ.

وثانيهما بعد تعلُّقِها[841].

فهي بالنسبة إلى تعلُّقِها الأوَّلِ يكونُ الممكنُ متساويَ الطرفَين عند القادر، وبالنسبة إلى تعلُّقِها الثاني تكونُ مؤثِّرةً.

فإنْ قيل: إنَّ التأثيرَ لَمَّا كان من القدرة عندهم، فما الحاجةُ إلى تعلُّقِها الأوَّلِ كان قبل تعلُّقِ الإرادةِ[842]؟ لِمَ لمْ يكفِ تعلُّقُها الثاني؟

قلنا: كما أنَّ التأثيرَ كان بعد تخصيصِ أحدِ طرفَي الممكنِ بالإرادة كذلك تخصيصُ الإرادةِ أحدَ طرفَيه وترجيحُهُ لا يكون إلَّا بعد تساوي طرفَيه، إذ الحاجةُ إلى المرجِّحِ بعد التساوي، فاحتيج إلى تعلُّقِها الأوَّلِ لتصحيح التساوي.

فإنْ قيل: إنَّ إمكانَ الممكنِ أمرٌ ذاتيٌّ له، ولا معنى للإمكان الذاتيّ إلَّا تساوي طرفَي الممكنِ، فهلَّا يكفي التساوي الذاتيُّ في تخصيص الإرادةِ، فما الحاجةُ إلى إثبات التعلُّقِ للقدرة قبل تعلُّقِ الإرادةِ لإثبات التساوي؟

قلنا: تخصيصُ المخصِّصِ أحدَ طرفَيه موقوفٌ على تساوي [و/100و] الطرفَين عند الفاعل، ولا يكفي فيه مطلقُ التساوي، والتساوي عنده يكونُ بتعلُّقِ قدرتِهِ إليه.

والحاصلُ أنَّ تعلُّقَ القدرةِ قبلَ تعلُّقِ الإرادةِ يجعلُهُ متساويَ الطرفَين عند الفاعل، وهو الذي يتوقَّفُ عليه تخصيصُ الإرادةِ.

(**والحياةُ**) وهي[843] صفةٌ توجِبُ صحَّةَ العِلْمِ والقدرةِ والإرادةِ (التامَّةِ، إذ لولا اختصاصُهُ بصفةٍ توجِبُ العِلْمَ والقدرةَ والإرادةَ)[844].. لكان اختصاصُهُ بصحَّةِ هذه الصفاتِ ترجيحاً بلا مرجِّحٍ، كذا في «المواقف»[845].

---

841 انظر: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 791هـ)، شرح العقائد النسفية (48-50)، تحقيق: علي كمال، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1436هـ/2014م، شرح المقاصد في علم الكلام (109/2).

842 في (ل، و) زيادة: (ذاتاً).

843 (وهي): ليس في (ل، و).

844 ما بين قوسين: ليس في (و).

845 انظر: المواقف في علم الكلام (114/3-115).

واعتُرِضَ عليه بأنَّ اختصاصَ ذاتِهِ بتلك الصفةِ الموجِبةِ لصحَّةِ العِلْمِ والقدرةِ والإرادةِ إنْ كان لصفةٍ أخرى.. يَلزمُ التسلسلُ في الصفات الوجوديَّةِ، وإنْ كان لِذاتِهِ.. [ل/107و] لزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ؛ لأنَّ ذاتَهُ متماثلةٌ لسائر الذواتِ، فاختصاصُهُ بصفةٍ لِذاتِهِ ترجيحٌ بلا مرجِّحٍ.

وأُجيبَ عنه بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّ ذاتَهُ متماثلةٌ لسائر الذواتِ، [ب/92ظ] بل هي مخالِفةٌ لها بالحقيقة، فيجوزُ أنْ يقتضيَ لِذاتِهِ الاختصاصَ بأمرٍ، فلا يَلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ.

يَرِدُ عليه أنْ يقالَ: فعلى هذا يجوز أنْ تَختصَّ[846] ذاتُهُ لذاتِهِ بصحَّةِ العِلْمِ والقدرةِ والإرادةِ بلا حاجةٍ إلى صفةٍ أخرى توجِبُ صحَّةَ هذه الصفاتِ.

(والسمعُ) وهي[847] صفةٌ قديمةٌ[848] قائمةٌ بذاته تعالى زائدةٌ عليها تتعلَّقُ بالمسموعاتِ.

مسألة خلافية (20)

(والبصرُ) وهي[849] صفةٌ قديمةٌ[850] قائمةٌ بذاته تعالى زائدةٌ عليها[851] تتعلَّقُ بالمبصَراتِ عند جمهور المتكلِّمين من الماتُريديَّةِ وغيرِهم[852]، خلافاً للأشعريِّ وبعضِ أصحابِهِ والحكماءِ وأبي الحسينِ البصريِّ[853] فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ السمعَ والبصرَ عبارةٌ عن العِلْمِ بالمسموعاتِ والمبصَراتِ عند حدوثهما، فيكونان حادثَين راجعَين إلى العِلْمِ لا قديمَين زائدَين على العِلْمِ، كذا في «المواقف» و«شرح التجريد»[854].

---

[846] (يختصَّ): في (و): (يخصِّص).

[847] (وهي): ليس في (ل، و).

[848] (قديمة): ليس في (ل، و).

[849] (وهي): ليس في (ل، و).

[850] (قديمة): ليس في (ل، و).

[851] (زائدة عليها): ليس في (ل، و).

[852] (من الماتريديَّة وغيرهم): ليس في (ل، و).

[853] أبو الحسينِ محمَّدُ بنُ عليِّ بنِ الطيبِ البَصَرِيُّ المتكلِّم المعتزليُّ، له: المعتمد في الأصول، وشرح الأصول الخمسة. (ت 436هـ). انظر: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد (168/4)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ/ 2002م، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (259/3)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة: الأولى 1406هـ/ 1986م.

[854] (وشرح التجريد): ليس في (ل، و).

انظر: المواقف في علم الكلام (124/3)، شرح المواقف للجرجاني (89/8).

لكنَّ المفهومَ من «شرح المقاصدِ» أنَّ إرجاعَهما إلى العِلْمِ ليس مذهبَ الأشعريِّ بل لازمٌ لمذهبِهِ، حيثُ قال: "المشهورُ من مذهب الأشاعرةِ أنَّ كلّاً من السمع والبصر صفةٌ مغايِرةٌ للعِلْمِ، إلَّا أنَّ ذلك ليس بلازمٍ على قاعدة الشيخِ الأشعريِّ في الإحساس من أنَّه عِلْمٌ بالمحسوس؛ لجواز أنْ يكونَ مرجِعُهما إلى صفةِ العِلْمِ ويكونَ السمعُ عِلْماً بالمسموعات والبصرُ عِلْماً بالمبصَرات". انتهى[855].

ولا يخفى عليكَ أنَّ لازمَ [و/100ظ] المذهبِ مذهبٌ أيضاً.

احتجَّ النافون بوجهَين:

الأوَّلُ أنَّهما تأثُّرُ الحاسَّةِ عن المسموعِ والمبصَرِ أو مشروطان بتأثُّرِها، وكلاهما محالان في حقِّه تعالى.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّهما كذلك في حقِّنا، إذ المعلومُ أنَّهما لا يَحصُلان لنا إلَّا مقارَناً للتأثير، ولا يَلزمُ منه كونُهما نفسَ ذلك التأثيرِ أو مشروطَين به، ولو سُلِّمَ ذلك في حقِّنا لكنْ [ب/93و] لا نسلِّمُ أنَّهما كذلك في حقِّه تعالى أيضاً[856]، فإنَّ صفاتِهِ تعالى مخالفةٌ لصفاتنا بالحقيقة.

الثاني [ل/107ظ] أنَّ إثباتَ السمعِ والبصرِ في الأزل بدون المسموعِ والمبصَرِ فيه خروجٌ عن المعقول.

قلنا: إنَّ انتفاءَ التعلُّقِ في الأزل لا يستلزمُ انتفاءَ الصفةِ فيه كما في سَمْعِنا وبَصَرِنا، فإنَّ خُلُوَّهما عن الإدراك بالفعل في وقتٍ لا يوجِبُ انتفاءَهما في ذلك الوقتِ.

فإنْ قيل: قد ثبت أنَّ لله تعالى صفةٌ متعلِّقةٌ بالمسموعِ والمبصَرِ زائدةٌ على العِلْمِ[857]، فهل له صفةٌ متعلِّقةٌ بالملموسِ والمشمومِ غيرُ العِلْمِ تُسمَّى بالإدراك؟

قلنا: قد اختُلفَ فيه: منهم مَن أثبتَ، ومنهم مَن أنكرَ، على ما سيأتي بيانُهُ.

(والإرادةُ) ويرادِفُها[858] المشيئةُ عندنا.

قال في «شرح المقاصد»: "لا فرقَ بين المشيئةِ والإرادةِ إلَّا عندَ الكرَّاميَّةِ، حيثُ جعلوا المشيئةَ صفةً واحدةً أزليَّةً تتناول ما شاء اللهُ بها من حيثُ يَحدثُ، والإرادةَ صفةً حادثةً متعدِّدةً تعدُّدَ المراداتِ" هذا كلامُهُ[859].

---

[855] شرح المقاصد في علم الكلام (98/2).

[856] (أيضاً): ليس في (ل، و).

[857] (زائدة على العلم): ليس في (ل، و).

[858] (ويرادِفُها): في (و): (ويراد فيها).

[859] شرح المقاصد في علم الكلام (96/2).

فإنْ قيل: قد تقرَّرَ في كتاب الطلاقِ من عامَّةِ[860] كتبِ الفقهِ الفرقُ بين المشيئةِ والإرادةِ عند أبي حنيفةَ فإنَّهم قالوا: لو قال لامرأته: "شئتُ طلاقَكِ".. يقعُ الطلاقُ إذا نوى، ولو قال: "أردتُ طلاقَكِ" ونوى الطلاقَ.. لا يقعُ، وعلَّلوه بأنَّ المشيئةَ تُنبِئُ عن الوجود لأنَّها مأخوذةٌ من الشيء، وهو اسمٌ للموجود عندنا، فكان قولُهُ: "شئتُ طلاقَكِ" أوجدته وإيجاد الشيء إيقاعه بخلاف الإرادة لأنها لا تنبئ عن الوجود لأنه في اللغة عبارة عن الطلب والطلب لا يقتضي الوجود

أُجيبَ بأنَّ هذا الفرقَ إنَّما هو في صفة العبادِ، وأمَّا في صفة اللهِ تعالى فلا فرقَ بين المشيئةِ [و/101و] والإرادةِ؛ لأنَّ ما شاءَ اللهُ كائنٌ البتَّةَ وكذا ما أرادَهُ لعدم عجزِهِ بخلاف العباد.

واعلمْ أنَّه لا خلافَ في أنَّه تعالى مُريدٌ، وإنَّما الخلافُ [ب/93ظ] في معنى إرادتِهِ وحدوثِها وقِدَمِها.

فقال جمهورُ أهلِ السُّنَّةِ: هي صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى توجِبُ تخصيصَ أحدِ المقدورَين في أحد الأوقاتِ[861] بالوقوع عند تعلُّقِها[862]، [ل/108و] إذ لا بدَّ لنا من تخصيص أحدِ طرفَيه بمخصِّصٍ وليس العِلْمَ والقدرةَ ولا غيرَهما من الصفات كما تقدَّمَ، فثبت أنَّه الإرادةُ.

وقالتِ الكرَّاميَّةُ: إنَّ إرادتَه تعالى حادثةٌ قائمةٌ بذاتِهِ وهي غيرُ المشيئةِ القديمةِ القائمةِ بذاتِهِ[863]، وبطلانُهُ ظاهرٌ؛ لعدم جوازِ قيامِ الحادثِ بذاته تعالى، ولأنَّ صدورَ الحوادثِ عنه تعالى يتوقَّفُ على إرادتِهِ، فيَلزمُ الدورُ أو التسلسلُ[864] أو ينتهيَ إلى إرادةٍ قديمةٍ وهو المطلوبُ.

وقال معتزلةُ البصرةِ: إنَّ إرادتَهُ تعالى حادثةٌ قائمةٌ بنفسها لا بمحلٍّ[865]، وبطلانُهُ أَظهَرُ، فإنَّ قيامَ الصفةِ بنفسها محالٌ.

---

[860] (كتاب الطلاق من عامَّة): ليس في (ل، و).

[861] (أحد المقدورَين في أحد الأوقات): ليس في (ل، و).

[862] انظر: شرح العقائد النسفية (ص41).

[863] (وهي غيرُ المشيئةِ القديمةِ القائمةِ بذاته): ليس في (ل، و).

انظر: المواقف في علم الكلام (117/3)، شرح المقاصد في علم الكلام (95/2).

[864] (فيَلزمُ الدورُ أو التسلسلُ): في (ل، و): (فإمَّا أنْ يدورَ أو يتسلسلَ).

[865] انظر: المواقف في علم الكلام (117/3)، شرح المقاصد في علم الكلام (95/2).

وقال النجّارُ[866] منهم: إنَّها عبارةٌ عن كونه غيرَ مُكْرَهٍ ولا ساهٍ[867].

وقال البغداديُّون منهم: إنَّ إرادتَهُ تعالى لفعله عبارةٌ عن عِلْمِهِ به أو كونِهِ غيرَ مُكْرَهٍ ولا ساهٍ، ولفِعْلِ غيرِهِ عبارةٌ عن الأمرِ به، حتَّى إنَّ ما لا يكونُ مأموراً به.. لا يكونُ مراداً[868].

والكلُّ باطلٌ على ما في محلِّهِ.

وقال أبو الحسينِ منهم: إنَّ إرادتَهُ تعالى[869] عبارةٌ عن عِلْمِهِ بنفعٍ في الفِعْلِ، ويسمِّيه بالداعِيَةِ[870]. وهو أيضاً باطلٌ؛ لأنَّ الداعِيَةَ مقدَّمٌ على الإرادةِ؛ لأنَّه إذا حصل عِلْمٌ أو ظَنٌّ بكون الفعلِ زائداً في المصلحة.. يميلُ إليه ويريدُ، ولأنَّه منتقِضٌ بالعطشان المخيَّرِ بين قَدَحَين متساويَين؛ لأنَّه لا بدَّ له من مَيْلٍ إلى أحدهما مع عدم هذه الداعِيَةِ لتساويهما في النفع.

وقال الحكماءُ: إنَّ إرادتَهُ تعالى[871] عبارةٌ عن (تمثُّلِ جميعِ العالَمِ من الأزل إلى الأبد في علمِهِ السابقِ مع أوقاتِهِ [ب/94و] المرتَّبَةِ الغيرِ المتناهيةِ التي يجبُ ويليقُ أنْ يقعَ كلُّ موجودٍ في واحدٍ من تلك الأوقاتِ ويسمُّونَها بالعنايةِ)[872] الأزليَّةِ التي تقتضي إفاضةَ وجودِ العالَمِ على هذا الترتيبِ[873] المشاهَدِ. وهذا قولٌ بالإيجاب، وقد أبطلناه.

(والكلامُ) لا خلافَ في أنَّه تعالى متكلِّمٌ، وإنَّما الخلافُ في معنى كلامِهِ وقِدَمِهِ وحدوثِهِ؛ لأنَّ ههنا قياسَين متعارضَين:

---

[866] هو الحسينُ بنُ محمَّدِ بنِ عبدِ اللهِ النَّجّارِ، رأسُ الفرقة النَّجّاريَّةِ من المعتزلة، له تصانيف منها: إثبات الرسل، وكتاب القضاء والقدر، (ت نحو 220هـ). انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (537/8)، والأعلام للزركلي (253/2)، والفِهْرِسْت لابنِ النَّدِيمِ (223/1).

[867] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (96/2).

[868] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (96/2).

[869] (إنَّ إرادته تعالى): في (ل): (إنَّها).

[870] انظر: الإمام أبو البركات النسفي (ت 710هـ)، شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد (ص205)، مكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى 1432هـ/ 2012م.

[871] (إنَّ إرادته تعالى): في (ل): (إنَّها)، وفي (و): (إرادتُهُ تعالى).

[872] ما بين قوسين: في (ل، و): (عنايته).

[873] (الترتيب): في (ل، و): (النظام).

أحدُهما يُنتِجُ قِدَمَ كلامِهِ تعالى[874]، وهو أنَّ كلامَهُ تعالى صفةٌ له، وكلُّ ما هو صفةٌ له قديمٌ، فكلامُهُ قديمٌ.

وثانيهما يُنتِجُ حدوثَهُ، [و/101ظ] وهو أنَّ كلامَهُ مؤلَّفٌ من الحروفِ والأصواتِ، وكلُّ ما هو كذلك حادثٌ، فكلامُهُ تعالى حادثٌ.

فاضطروا في قَدْحِ أحدِهما وتصحيحِ الآخَرِ ضرورةَ امتناعِ اجتماعِ النقيضَين، [ل/108ظ] فافترقوا بحسَب عددِ مقدِّماتِهما إلى أربعِ فِرَقٍ:

فالحنابلةُ قالوا: كلامُه تعالى حرفٌ وصوتٌ يقومُ بذاته تعالى، وإنَّه قديمٌ، حتَّى قال بعضُهم جهلاً أو تأدُّباً بِقِدَمِ الجلدِ والغلافِ[875]، فهُمْ صحَّحوا القياسَ الأوَّلَ وقَدَحوا القياسَ[876] الثانيَ بمنعِ كُبراهُ.

والكرَّاميَّةُ وافقوا الحنابلةَ في أنَّ كلامَهُ تعالى حرفٌ وصوتٌ قائمةٌ بذاته تعالى، (لكنَّهم قالوا: إنَّه حادثٌ بناءً على تجويزهم قيامَ الحوادثِ بذاته تعالى)[877]، فهُمْ صحَّحوا القياسَ الثانيَ وقَدَحوا الأوَّلَ بمنعِ كُبراهُ.

والمعتزلةُ قالوا: كلامُهُ تعالى أصواتٌ وحروفٌ كما ذهب إليه[878] الحنابلةُ والكرَّاميَّةُ، لكنَّهم قالوا: إنَّها ليست قديمةً قائمةً بذاته تعالى، بل حادثةٌ يخلُقُها اللهُ تعالى في غيره كاللوحِ المحفوظِ أو لسانِ جبرائِلَ أو لسانِ الرسولِ[879]، ومعنى كونِهِ تعالى متكلِّماً عندهم أنَّه خالقُ الكلامِ في بعض المَحالِّ لا مَن قام به الكلامُ بناءً على عدم تجويزهم قيامَ الحوادثِ بذاته تعالى، فهُمْ صحَّحوا القياسَ الثانيَ وقَدَحوا الأوَّلَ بمنعِ صُغراهُ.

وجمهورُ أهلِ السُّنَّةِ [ب/94ظ] من الأشاعرةِ والماتُريديَّةِ[880] قالوا: كلامُهُ تعالى ليس من جنس الحروفِ والأصواتِ، بل هو معنىً قائمٌ بذاته تعالى قديمٌ منافٍ للسكوتِ والآفةِ كما في الخَرَسِ والطفولةِ،

---

[874] (قدم كلامه تعالى): في (ل، و): (قدمه).

[875] انظر: المواقف في علم الكلام (128/3)، شرح المقاصد في علم الكلام (99/2).

[876] (القياس): ليس في (ل، و).

[877] ما بين قوسين ليس في (و). انظر: المواقف في علم الكلام (128/3)، شرح المقاصد في علم الكلام (99/2).

[878] (ذهب إليه): في (ل، و): (قال).

[879] انظر: المواقف في علم الكلام (129/3)، شرح المقاصد في علم الكلام (100/2).

[880] انظر: شرح العقائد النسفية (42).

به آمِرٌ وناهٍ ومُخبِرٌ، تدلُّ عليه بالعبارة، إذا عبَّرَ عنه بالعربيَّةِ.. فقرآنٌ، وبالسريانيَّةِ.. فإنجيلٌ، وبالعبريَّةِ.. فتوراةٌ، فالاختلافُ في الألفاظ دون المعنى، فهُمْ صحَّحوا القياسَ الأوَّلَ ومنعوا صُغرى الثاني.

ولا عبرةَ لكلام الحنابلةِ والكرَّاميَّةِ لظهور بطلانهما، فبقيَ النزاعُ مع المعتزلةِ، وهو في التحقيق راجعٌ إلى إثباتِ الكلامِ النفسيِّ ونفيِهِ، فإنَّ مشايخَنا لَمَّا أثبتوه قالوا: "إنَّه كلامُ اللهِ تعالى قديمٌ قائمٌ بذاته تعالى"، والمعتزلةُ لَمَّا نَفَوه وحصروا الكلامَ في اللفظيِّ مطلقاً في حقِّنا وفي حقِّه تعالى قالوا: "إنَّ كلامَهُ تعالى لفظيٌّ مؤلَّفٌ من الأصواتِ والحروفِ الحادثةِ، فيكونُ حادثاً".

وإنَّ مدلولَ اللفظيِّ الذي سمَّيناهُ كلاماً نفسيّاً ليس شيئاً [و/102و] غيرَ العِلْمِ في الخَبَرِ والإرادةِ في الأمرِ والكراهةَ في النهيِ، حتَّى لو وافقونا في إثباتِ الكلامِ النفسيِّ.. يقولون بقِدَمِهِ أيضاً. [ل/109و]

واحتجَّ المعتزلةُ بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّه عُلِمَ بالضرورة من الدِّينِ[881] أنَّ القرآنَ هو هذا المؤلَّفُ من الحروفِ المسموعةِ المفتَتَحُ بالتحميد المختَتَمُ بالاستعاذة، وعليه انعقدَ الإجماعُ.

الثاني أنَّ ما اشتُهِرَ وثبتَ بالنصِّ والإجماعِ من خواصِّ القرآنِ من كونه ذِكراً عربيّاً مُنزَلاً مقروءاً مسموعاً محفوظاً معجِزاً مفصَّلاً إلى السورِ والآياتِ منسوخاً، كلُّ هذه الخواصِّ[882] إنَّما تصدقُ على هذا المؤلَّفِ الحادثِ لا على المعنى القديمِ.

قلنا في الجواب عنهما[883]: إنَّه لا نزاعَ في إطلاق اسمِ القرآنِ وكلامِ اللهِ حقيقةً بطريق الاشتراكِ اللفظيِّ على هذا المؤلَّفِ الحادثِ، وهو المتعارَفُ عند عامَّةِ[884] الأصوليِّين والفقهاءِ والقرَّاءِ، وإليه ترجِعُ تلك [ب/95و] الخواصُّ التي هي من صفاتِ الحروفِ وسماتِ الحدوثِ.

وما وقع في عبارة بعضِ المشايخِ من أنَّه مجازٌ فيه.. فليس معناه أنَّه غيرُ[885] موضوعٍ له، بل معناه أنَّ الكلامَ في التحقيق وبالذات هو النفسيُّ، وتسميةُ اللفظيِّ المؤلَّفِ بالكلام إنَّما هو باعتبار دلالتِهِ عليه، فلا نزاعَ لهم في الوضعِ والتسميةِ، بل في إثباتِ الكلامِ النفسيِّ.

---

[881] (من الدِّينِ): ليس في (ل، و).

[882] (كلُّ هذه الخواصِّ): في (ل، و): (كلُّها).

[883] (في الجواب عنهما): ليس في (ل، و).

[884] (عامة): ليس في (ل، و).

[885] (غير): في (و): (غيره).

فهذان الوجهان لا يقومان حجَّةً علينا، بل إنَّما يقومان حجَّةً على الحنابلةِ القائلين بقِدَمِ الألفاظِ المركَّبةِ من الأصواتِ والحروفِ، ونحن لا نقولُ به، بل نقولُ بحدوثها، لكنَّ إطلاقَ لفظةِ "كلامِ اللهِ" ولفظةِ "القرآنِ"[886] على اللفظيِّ ليس بمعنى صفةِ اللهِ تعالى بل بمعنى مخلوقِ اللهِ، وإطلاقُهما على النفسيِّ بمعنى صفةِ اللهِ تعالى.

الثالثُ أنَّ كلامَهُ تعالى لو كان أزليّاً.. لزم الكذبُ في إخبارِهِ؛ لأنَّ الإخبارَ بطريق المُضِيِّ كثيرٌ في كلامِهِ، مثلُ: ﴿إنَّا أرسلْنا نوحاً﴾[887] و﴿قال موسى﴾[888] و﴿عيسى﴾[889] إلى غيرِ ذلك، وصدقُهُ يقتضي سَبْقَ وقوعِ النسبةِ، ولا يُتصوَّرُ السَّبْقُ على الأزلِ.

الرابعُ أنَّه لو كان أزليّاً.. لزم الأمرُ بلا مأمورٍ والنهيُ بلا مَنهيٍّ والإخبارُ بلا سامعٍ والنداءُ والاستخبارُ بلا مخاطبٍ؛ لأنَّ كلامَهُ مشتملٌ على ذلك كلِّه، واللوازمُ كلُّها باطلةٌ. [ل/109ظ]

قلنا: إنَّ كلامَهُ في الأزل ليس [و/102ظ] بماضٍ ولا حالٍ ولا استقبالٍ ولا أمرٍ ولا نهيٍ ولا خَبَرٍ ولا نداءٍ، وإنَّما يصيرُ أحدَ هذه الأقسامِ فيما لا يزالُ بحسَب التعلُّقِ، يعني: قام بذات الله تعالى في الأزل إخبارٌ عن إرسال نوحٍ وقولِ موسى وعيسى مطلقاً، وذلك الإخبارُ موجودٌ أزلاً باقٍ أبداً، فقَبْلَ الإرسالِ كانت العبارةُ الدالَّةُ عليه: "إنَّا نرسلُ نوحاً" و"يقولُ موسى وعيسى"، وبعدَ الإرسالِ وصدورِ القولِ عن [ب/95ظ] موسى وعيسى: ﴿إنَّا أرسلْنا﴾ و﴿قال موسى﴾ و﴿عيسى﴾، فالتغيُّرُ في الحقيقة في لفظ الخبر لا في إخباره القائمِ بذاته تعالى.

فإنْ قيل: وجودُ المُقسَّمِ بدون أحدِ أقسامه مُحالٌ.

قلنا: نعم، إلَّا أنَّه في المُقسَّمِ والأقسامِ الحقيقيِّ، وأمَّا في الأقسام الحادثةِ بحسَب التعلُّقِ -كما نحن فيه- فيجوزُ فيه وجودُ المقسَّمِ بدون الأقسامِ.

وقد يجابُ عن الرابع أيضاً[890] بأنَّ المُحالَ هو الخطابُ إلى المعدوم حالَ عدمِهِ، وأمَّا على تقدير وجودِهِ بأنْ يكونَ طالباً للفعل ممَّن سيكونُ فلا عَبَثَ فيه فيجوزُ، كما في طَلَبِ الرجلِ تعلُّمَ ولدِهِ الذي

---

[886] (لفظةِ كلامِ الله ولفظةِ القرآنِ): في (ل، و): (لفظَي كلامِ الله والقرآنِ).

[887] نوح 1.

[888] الأعراف 128.

[889] أي: ﴿قال عيسى﴾. المائدة 114.

[890] (عن الرابع أيضاً): في (ل، و): (عنه)، وفي هامش (ل، و): (أي: عن الرابع. منه).

أخبره الصادقُ بأنَّه سيولدُ، وكما في خطاب النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ بأوامره ونواهيه كلَّ مكلَّفٍ يولَدُ إلى [يوم][891] القيامةِ، (ولهم وجوهٌ أُخَرُ مذكورةٌ في المفصَّلاتِ مع أجوبتِهِ)[892].

واستدلَّ مشايخُنا بأنَّه لا خلافَ في كونه تعالى متكلِّماً، ومعنى المتكلِّمِ: مَن قام به الكلامُ لا مَن أَوجَدَ الكلامَ ولو في جسمٍ آخَرَ كما زعمه المعتزلةُ؛ لأنَّه بيِّنُ البُطلانِ ومخالفٌ للعرفِ واللغةِ؛ لأنَّ معنى الضاربِ في العرفِ واللغةِ: مَن قام به الضربُ لا مَن أَوجَدَهُ، فالكلامُ هو القائمُ بذاته تعالى، (ولا يجوزُ أنْ يكونَ هو اللفظيُّ الحادثُ؛ لاستحالة قيامِ الحادثِ بذاته تعالى)[893]، فتعيَّنَ أنْ يكونَ هو المعنى القديمَ، إذ لا ثالثَ يُطلَقُ عليه الكلامُ والقرآنُ[894]، وهو[895] الذي نسمِّيه بالكلام النفسيِّ القديمِ المغايرِ للعِلْمِ والإرادةِ.

لكنِ اختلفَتْ عباراتُهم في تعيينِهِ فقال بعضُ المحقِّقين: إنَّ مَن يورِدَ صيغةَ أمرٍ أو نهيٍ أو نداءٍ أو إخبارٍ أو استخبارٍ أو غيرِ ذلك[896].. تجدُ في نفسه معانيَ يعبِّرُ عنها بالألفاظ التي نسمِّيها بالكلام اللفظيِّ، فالمعنى الذي يجدُهُ في نفسه ويدورُ في خَلَدِهِ ولا يختلفُ باختلاف [ل/110و] [ب/96و] العباراتِ بحسَب الأوضاعِ والاصطلاحاتِ ويَقصِدُ المتكلِّمُ حصولَهُ في نفس السامعِ ليَجْرِيَ على [و/103و] موجَبِهِ هو الذي نسمِّيه بالكلام النفسيِّ القديمِ المغايرِ للعِلْمِ والإرادةِ.

وتوضيحُهُ على ما قاله المولى الخياليُّ[897]: إنَّ المعنى الذي نجدُهُ من أنفسنا لا يتغيَّرُ بتغيُّرِ العباراتِ ولا بتغيُّرِ مدلولاتِها الوضعيَّةِ الأوليَّةِ، فإنَّ قولَنا: "زيدٌ قائمٌ" و"زيدٌ ثَبَتَ له القيامُ" و"اتَّصفَ زيدٌ بالقيام" إلى غير ذلك... تعبيراتٌ عن معنىً واحدٍ، ولا شكَّ أنَّ مدلولاتِ الألفاظِ متغايرةٌ بتغيُّرِ الألفاظِ، فليس ذلك المعنى الواحدِ المسمَّى بالكلام النفسيِّ وحديثِها عينَ المدلولِ الأوَّلِ للفظ.

والحاصلُ أنَّ الكلامَ النفسيَّ صفةٌ قائمةٌ بنفس المتكلِّمِ موجودةٌ فيها وجوداً متأصِّلاً كالعِلْمِ والإرادةِ مغايرةٌ لهما، لا وجوداً ظلِّيّاً بمعنى أنَّ صورتَها حاصلةٌ عند النفسِ كسائر المعقولاتِ ضرورةَ أنَّ الموجودَ في

---

[891] (يوم): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

[892] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

[893] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

[894] في هامش (و): (مطلبٌ: في بيان الكلامِ النفسيِّ)، وفي هامش (ل): (مطلبٌ: في تحقيق الكلامِ النفسيِّ).

[895] (وهو): في (و): (هو).

[896] (أو غير ذلك): ليس في (ل، و).

[897] انظر قوله في حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على شرح العقائد (348/1).

نفس المتكلِّمِ إذا قال "صلُّوا" هو طلبُ الصلاةِ لا صورةُ ذلك الطلبِ كصورة السماءِ عند تعقُّلِها[898]، وكذا الموجودُ فيها إذا قال "زيدٌ قائمٌ" هو النسبةُ التامَّةُ الخبريَّةُ لا صورتُها، ولهذا يَصِحُّ اتِّصافُ النفسِ بها بأنَّها طالبةٌ[899] ومخبِرةٌ[900].

هذا[901] [وتحقيقُه ما ذكره ابنُ الحاجبِ في «مختصر المنتهى[902]» أنَّ الكلامَ النفسيَّ نسبةٌ بين مفردَين قائمةٌ بالمتكلِّم[903]، أمَّا كونُهُ نسبةً فالعِلْمُ به ضروريٌّ، وأمَّا كونُها قائمةً بالمتكلِّم فلأنَّها لو لمْ تقمْ به.. لزم أنْ تكونَ نسبةً خارجةً عن المتكلِّم، إذ لا ثالثَ (ضرورةَ أنَّ الثابتَ من النسبة إمَّا ثابتٌ في نفس المتكلِّمِ أو ثابتٌ في الخارج)، واللازمُ باطلٌ؛ لأنَّ النسبةَ الخارجةَ عن نفس المتكلِّمِ لا يتوقَّفُ[904] حصولُها على تعقُّلِ مفردَيها، وهذه النسبةُ يتوقَّفُ حصولُها على تعقُّلِ مفردَيها، فتكونُ قائمةً بالمتكلِّمِ][905].

وقال في «شرح التجريد»: اختلفت عباراتُهم في معنى الكلامِ النفسيِّ، فتارةً يريدون به معنى هذه الألفاظِ، وأخرى يريدون به صفةً واحدةً بسيطةً قديمةً قائمةً بذاته تعالى مثلَ صفةِ العِلْمِ والقدرةِ، وإنَّما تختلفُ وتتعدَّدُ بحسَب تعلُّقِها، ومرادُهُ بالثاني هو ما ذكرناه، ولعلَّ مرادَهُ بالكلام النفسيِّ على المعنى الأول ليس بمعنى القائمِ بالنفس بل بمعنى ما يقابلُ اللفظيَّ، وإلَّا فلا وجهَ له.

ولصاحب «المواقفِ» مقالةٌ مُفردَةٌ في تعيين الكلام النفسيِّ، ومحصولُهُ أنَّ لفظَ [ب/96ظ] المعنى يُطلقُ تارةً على مدلول اللفظِ، وأخرى على الأمرِ القائمِ بالغيرِ، فالشيخُ الأشعريُّ ومَن تَبِعَهُ لَمَّا قال: "الكلامُ هو المعنى النفسيُّ".. فَهِمَ الأصحابُ منه أنَّ مرادَهُ مدلولُ اللفظِ وحدَهُ وهو القديمُ عنده، وأمَّا

---

[898] (تعقُّلِها): في (و): (تعلُّقِها).

[899] في (ل، و) زيادة: (لها).

[900] في (ل، و) زيادة: (بها).

[901] (هذا): ليس في (ل).

[902] مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: الأصل والمختصر للإمام أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (ت 646هـ)، ويعتبر من أهم كتب علم الأصول وأدقها؛ لأنه جمع المسائل الأصولية في عبارات دقيقة مختصرة. انظر: كشف الظنون (1853/2).

[903] انظر: محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الأصفهاني (ت 749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (453/1)، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى 1406هـ/ 1986م.

[904] في هامش (ل): (لأنَّ قيامَ زيدٍ مثلاً حاصلٌ في الخارج سواءٌ تُعُقِّلَ القيامُ وزيدٌ أو لمْ يُتعقَّلْ. منه).

[905] ما بين معقوفين: ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل)، وهو موجود في هامش (ب، و) إلا ما بين قوسين فهو ليس في هامش (ب، و)، وكُتِبَ في آخر الهامش: (منه).

الألفاظُ والعباراتُ [ل/110ظ] فإنَّما سُمِّيَ كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلامٌ حقيقةً، حتَّى صرَّحوا بأنَّ الألفاظَ حادثةٌ على مذهبه كما قال المعتزلةُ، لكنَّها ليست كلامَهُ حقيقةً [و/103ظ] عنده، وهذا الذي فَهِمَ الأصحابُ من كلامه له مفاسدُ:

كعدم إكفارِ مَن أنكرَ كلاميَّةَ ما بين دفَّتَيِ المصحفِ مع أنَّه عُلِمَ من الدِّينِ بالضرورة كونُهُ كلامَ الله حقيقةً.

وكعدم المعارضةِ والتحدِّي بكلام الله الحقيقيِّ.

وكعدم كونِ المقروءِ والمحفوظِ والمسموعِ كلامَ اللهِ حقيقةً[906] ... إلى غير ذلك من المفاسد.

فوجب حَمْلُ كلامِ الشيخِ على أنَّه أراد بالمعنى هو المعنى الثاني، فيكونُ الكلامُ النفسيُّ عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى، وهو مكتوبٌ في المصاحف مقروءٌ بالألسُنِ محفوظٌ في الصدور، والمكتوبُ غيرُ الكتابةِ والمقروءُ غيرُ القراءةِ والمحفوظُ غيرُ الحفظِ.

وما يقال من أنَّ الحروفَ والألفاظَ مترتِّبةٌ متعاقبةٌ فيكونُ حادثاً فلا يجوزُ قيامُها بذات الله تعالى.. فجوابُهُ أنَّ ذلك الترتُّبَ[907] إنَّما هو في تلفُّظِنا لعدم مساعدةِ الآلةِ، فالتلفُّظُ والترتُّبُ والكتابةُ والقراءةُ والحفظُ كلُّها حادثةٌ، والملفوظُ والمرتَّبُ والمكتوبُ والمحفوظُ والمقروءُ أمرٌ واحدٌ قديمٌ قائمٌ بذات الله تعالى، والأدلَّةُ الدالَّةُ على الحدوث يجبُ حملُها على حدوث تلك الأشياءِ -أعني: الحفظَ والكتابةَ والقراءةَ والتلفُّظَ والترتُّبَ- دون حدوثِ الملفوظِ المرتَّبِ المكتوبِ المقروءِ المحفوظِ [ب/97و] جمعاً بين الأدلَّةِ، وهذا الذي ذكرناه وإنْ كان مخالفاً لِمَا عليه متأخِّرو أصحابِنا إلَّا أنَّه بعد التأمُّلِ يُعرَفُ حقِّيَّتُهُ.

قال الشريفُ العلَّامةُ: هذا المَحمَلُ لكلام الشيخِ أقربُ إلى الأحكام الظاهرةِ المنسوبةِ إلى الإسلام[908].

واعتُرِضَ عليه من وجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ لزومَ ما ذكره من المفاسد وهمٌ، فإنَّ تكفيرَ مَن أنكر كونَ ما بين دفَّتَيِ المصحفِ كلامَ الله إنَّما هو إذا اعتقد أنَّه من مُختَرَعاتِ البشرِ، وأمَّا إذا اعتقد [ل/111و] أنَّه ليس كلامَ اللهِ تعالى بمعنى أنَّه ليس صفةً قائمةً بذاته تعالى بل هو لفظٌ دالٌّ على صفتِهِ القديمةِ القائمةِ بذاته تعالى مخلوقٌ له وليس من مُختَرَعاتِ البشر.. فلا يجوزُ تكفيرُهُ أصلاً، كيف؟! وهو مذهبُ أكثرِ أهلِ السُّنَّةِ، وما عُلِمَ من الدِّين

---

[906] انظر: المواقف في علم الكلام (142/3).

[907] (الترتُّب): في (و): (التراتب).

[908] انظر: شرح المواقف للجرجاني (104/8).

[و/104و] ضرورةً كونُ ما بين دفَّتَي المصحفِ كلامَ الله حقيقةً بمعنى مخلوقٌ له دالٌّ على صفتِهِ القديمةِ القائمةِ بذاته وهو الكلامُ الحقيقيُّ، لا بمعنى أنَّه صفةٌ قائمةٌ بذاته تعالى، فلا وجهَ لارتكاب القولِ بقِدَمِ الألفاظِ لِمَا ذكره من المحذور.

الثاني أنَّ قيامَ اللفظِ بذاته تعالى ينافي النَّسْخَ لكونه قديماً لا يقبلُ الزوالَ أصلاً، ولا معنى لإرجاع النَّسْخِ إلى التلفُّظِ، فإنَّ كثيراً من الآياتِ منسوخةٌ والتلفُّظُ بها غيرُ منسوخةٍ.

والجوابُ عنه أنَّ قيامَ اللفظِ بذاته تعالى إنَّما ينافي النَّسْخَ لو كان معنى النَّسْخِ رفعُ الكلامِ القديمِ وليس كذلك، بل معناه انقطاعُ تعلُّقِهِ بالمكلَّفِ، والكلامُ القديمُ القائمُ بذاته تعالى يجوزُ أنْ ينقطعَ تعلُّقُهُ بالمكلَّفِ لأمرٍ تقتضيه الحكمةُ الإلهيَّةُ مع قيامه بذاته تعالى.

الثالثُ أنَّ مذهبَ الشيخِ أنَّ كلامَهُ تعالى واحدٌ ليس بماضٍ ولا حالٍ ولا استقبالٍ ولا أمرٍ ولا نهيٍ، وإنَّما يصيرُ أحدَ هذه الأقسامِ فيما لا يزالُ بحسَب التعلُّقِ، وهذا المعنى لا يَصْدُقُ [ب/97ظ] على الكلام اللفظيِّ؛ لأنَّ اللفظيَّ لا يخلو عن أحد هذه الأقسامِ، وما يقومُ بذاته تعالى ليس كذلك.

والجوابُ عنه أنَّه[909]:

إنْ أراد: اللفظيُّ غيرُ المرتَّبِ الأجزاءِ الذي نحن بصدده لا يخلو عن أحدِ هذه الأقسام.. فممنوعٌ، بل هو أوَّلُ المسألةِ.

وإنْ أراد أنَّ اللفظيَّ المرتَّبَ الأجزاءِ في الخارج لا يخلو عنه.. فمسلَّمٌ، لكنَّه لا يضرُّ.

الرابعُ أنَّ كونَ الحروفِ والأصواتِ قائمةً بذات الله تعالى من غير ترتيبٍ يفضي إلى كون الأصواتِ مع كونها أعراضاً سيَّالةً موجودةً بوجودٍ لا سيَّالةَ فيه، وإنَّه سفسطةٌ.

والجوابُ عنه: لا نسلِّمُ أنَّ ما يقوم بذاته تعالى من الحروف غيرِ المرتَّبِ من قبيل الأعراضِ السيَّالةِ حتَّى يستحيلَ وجودُها بلا سيَّالةٍ؛ [ل/111ظ] لجواز أنْ يكونَ القائمُ بذاته تعالى مخالفاً بالحقيقة لِمَا يقومُ بلسان القارئِ.

الخامسُ أنَّ الفرقَ بين ما يقومُ بذاته تعالى وبين ما يقومُ بالقارئ من الألفاظ باجتماع الأجزاءِ مرتَّبةً في القارئ وعدمِ اجتماعِها كذلك في ذاته تعالى:

إنْ أَوجبَ اختلافَ هذه الحقيقةِ الواحدةِ.. فلا يكونُ القائمُ بذاته [و/104ظ] تعالى من جنس الألفاظِ.

---

[909] (أنه): ليس في (و).

وإنْ لمْ يوجِبْ وكان ما يقومُ بذاته تعالى وما يقومُ بالقارئ حقيقةً واحدةً والتفاوتُ بينهما إنَّما يكون بالاجتماعِ وعَدَمِهِ الذي هو من عوارض الحقيقةِ الواحدةِ.. يَلزمُ أنْ تكونَ بعضُ صفاتِهِ الحقيقيَّةِ مجانساً لصفات المخلوقين.

والجوابُ عنه: سلَّمْنا أنَّ الفرقَ المذكورَ أَوجبَ اختلافَهما في الحقيقة، وقولُهُ: "فلا يكونُ القائمُ بذاته تعالى من جنس الألفاظِ" ممنوعٌ؛ لجواز أنْ يكونَ الترتيبُ والتعاقبُ الخارجيُّ [ب/98و] من خواصِّ الألفاظِ القائمةِ فينا.

السادسُ أنَّه يستلزم ألَّا يكونَ فرقٌ بين قيام (لمع) و(ملع) في النفس، إذ لا فرقَ إلَّا بترتيب[910] الأجزاءِ.

والجوابُ عنه أنَّ مقصودَهُ ليس نفيَ الترتيبِ الوضعيِّ والهيئةِ التأليفيَّةِ التي لا تكونُ الكلمةُ كلمةً[911] بدونه ولا تَتِمُّ الدلالةُ على المعاني الوضعيَّةِ بدونه، بل مرادُهُ نفيُ الترتيبِ الخارجيِّ والتعاقبِ الفعليِّ الذي ينافي اجتماعَ الأجزاءِ في الخارج؛ لأنَّه مُحالٌ في حقِّه تعالى ولازمٌ في حقِّنا بطريق جَرْيِ العادةِ لقُصورِ آلتِنا، وأمَّا الترتيبُ بالمعنى الأول فليس بمُحالٍ في حقِّه تعالى بل هو لازمٌ له على القول بقِدَمِ الألفاظِ.

السابعُ أنَّ لفظَ القرآنِ ولفظَ كلامِ اللهِ:

إنْ كان اسماً لخصوص اللفظ القائم بذاته تعالى.. يَلزمُ ألَّا يكونَ ما قرأناه كلامَ الله تعالى بل مثلَهُ، وهو باطلٌ ضرورةَ أنَّ ما يقرؤُهُ كلُّ أحدٍ هو القرآنُ المنزَلُ.

وإنْ كان اسماً للنوع مع [ل/112و] قطع النظر عن خصوصيَّةِ المحلِّ.. يَلزمُ أنْ يكونَ إطلاقُهُ على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازاً، فحينئذٍ يَصِحُّ نفيُهُ عنه حقيقةً، وهو باطلٌ أيضاً.

وإنْ جُعِلَ من قبيل الوضعِ العامِّ والموضوعِ له الخاصِّ.. يَلزمُ أنْ يوصفَ كلامُهُ تعالى حقيقةً بالحدوث ضرورةَ أنَّ ما قرأناه كلامُ الله تعالى حقيقةً على هذا التقدير، وهو حادثٌ[912].

والجوابُ أنَّا:

نختارُ الشِّقَّ الأوَّلَ ونمنعُ لزومَ المثليَّةِ مستنداً بجواز أنْ تكونَ قراءتُنا إظهاراً لا إيجاداً، ولا فسادَ في حدوث الظهور. [و/105و]

ونختارُ الشِّقَّ[913] الثانيَ أيضاً، وما ذُكِرَ فيه من أنَّه يَلزمُ صحَّةُ نفيِهِ عنه حقيقةً:

---

[910] (بترتيب): في (ل): (بترتب).

[911] (كلمة): ليس في (و).

[912] في هامش (ب، ل، و): (فيَلزمُ منه إمَّا قِدَمُ الحادثِ أو حدوثُ القديمِ. منه).

[913] (الشِّقَّ): ليس في (ل، و).

إنْ أراد به صِدْقَ سَلْبِهِ عنه.. فالملازمةُ ممنوعةٌ، [ب/98ظ] إذ لا يجوزُ سَلْبُ النوعِ عن فردٍ من أفراده.

وإنْ أراد به سَلْبَ كونِ لفظِ القرآنِ موضوعاً بإزائه بخصوصه أو سَلْبَ كونِ مسمَّى القرآنِ نفسَهُ.. فبطلانُهُ ممنوعٌ، ألَا يرى أنَّ لفظَ الإنسانِ غيرُ موضوعٍ بإزاء زيدٍ مثلاً وليس مسمَّاه أيضاً مع أنَّه من أفراده.

لكنَّ العاقلَ لا يلتزمُ ألَّا يسمِّيَ القائمَ بذاته تعالى بالقرآن.

فالجوابُ اختيارُ الشِّقِّ الأوَّلِ كما ترى، أو يختار الشِّقَّ الرابعَ ويقالُ: إنَّ لفظَ القرآنِ ليس موضوعاً بإزاء القائمِ بذاته تعالى بخصوصه ولا بإزاء النوع بخصوصه بل هو موضوعٌ بإزائهما بالاشتراك اللفظيِّ.

وقال بعضُ المتأخِّرين[914] في تحقيق الكلامِ النفسيِّ: إنَّ كلامَهُ تعالى هو الكلماتُ التي رتَّبها اللهُ تعالى في عِلْمِهِ الأزليِّ بصفته الأزليَّةِ التي هي مبدأُ تأليفِها وترتيبِها، وهذه الصفةُ قديمةٌ، وكذا الكلماتُ المرتَّبةُ بها في عِلْمِهِ الأزليِّ قديمةٌ بحسَب وجودِها العِلْمِيِّ كسائر الممكناتِ، والكلماتُ لا تعاقُبَ بينها في الوجود العِلْمِيِّ حتَّى يلزمَ حدوثُها، وإنَّما التعاقُبُ بينها في الوجود الخارجيِّ، وهي بحسَب الوجودِ العِلْمِيِّ كلامٌ نفسيٌّ [ل/112ظ] وبحسَب هذا الوجودِ كلامٌ لفظيٌّ، وهذا الوجهُ سالمٌ عمَّا يَرِدُ:

على المعتزلة من كونِ كلامِ اللهِ تعالى قائماً بالغير.

وعلى الكرَّاميَّةِ من كونِهِ محلّاً للحوادث.

وعلى الحنابلةِ من قِدَمِ الحروفِ والأصواتِ المتعاقبةِ.

وعلى قدماءِ أهلِ السُّنَّةِ من عدمِ كونِ الألفاظِ والحروفِ مطلقاً قرآناً، بل القرآنُ هو المعنى فقط.

وعلى صاحب «المواقفِ» من الاعتراضاتِ المذكورةِ.

لكنْ يَرِدُ عليه أنَّ ما عُدَّ من الصفات الثمانيةِ: أهيَ تلك الصفةُ الأزليَّةُ التي هي مبدأُ التأليفِ؟ أو ما يسمَّى كلاماً نفسيّاً [ب/99و] من الكلماتِ المرتَّبةِ بها في عِلْمِهِ الأزليِّ؟ أو كلاهما؟

وعلى كلِّ تقديرٍ يَلزمُ الزيادةُ في الصفات الثبوتيَّةِ.

أُجيبَ عنه أنَّها هي تلك الصفةُ الأزليَّةُ، وما يسمَّى كلاماً نفسيّاً عبارةٌ عن عِلْمِهِ بالكلمات المرتَّبة بالوجود الخارجيِّ -أي: الكلامِ [و/105ظ] اللفظيِّ الحادثِ-.

فعلى هذا يكونُ معنى المتكلِّمِ مَن قام به التكلُّمُ لا الكلامُ، وإلَّا لزم صحَّةُ اتِّصافِ الباري تعالى بكلِّ من الممكنات بوجودها العِلْمِيِّ؛ لأنَّ الممكناتِ كلَّها موجودةٌ في عِلْمِهِ الأزليِّ كالكلام اللفظيِّ، فلو جاز

---

[914] انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي (ت 1069هـ)، حاشية الشِّهاب على تفسير البيضاوي، المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (264/1)، دار صادر لبنان.

اتِّصافُ الباري بكونه متكلِّماً باعتبار الوجودِ العِلمِيّ للكلامِ اللفظيّ.. فكذلك يجوزُ اتِّصافُهُ بالمشتقِّ لكلِّ ممكنٍ باعتبار الوجودِ العِلْمِيّ، وهذا باطلٌ.

والحاصلُ أنَّ أهلَ السُّنَّةِ من الأشاعرةِ والماتُريديَّةِ[915]: اتَّفقوا على أنَّه تعالى متكلِّمٌ بكلامٍ نفسيّ أزليّ قائمٍ بذاته تعالى، ثُمَّ اختلفوا في تحقيق الكلام النفسيّ على الوجه الذي ذكرناه، واختلفوا أيضاً[916] في أنَّه[917] تعالى هل هو مُكَلِّمٌ في الأزل –على صيغة اسم الفاعل من كَلَّمَ المضعَّفِ– بالمكلِّميَّةِ[918] الأزليَّةِ كما أنَّه متكلِّمٌ فيه؟

فذهب الأشعريُّ إلى أنَّه مُكَلِّمٌ في الأزل مستدلّاً بقوله تعالى: ﴿وكلَّم اللهُ موسى تكليماً﴾[919].

وذهب أكثرُ الماتُريديَّةِ إلى عَدَمِهِ.

وقال ابنُ الهُمامِ في «المسايرةِ»[920] وهو عندي حسنٌ مستدلّاً بأنَّ [ل/113و] معنى المكلِّميَّةِ:

لا يرادُ به هنا نفسُ الخطابِ الذي يتضمَّنُهُ الأمرُ والنهيُ كـ ﴿اقتلوا المشركين﴾[921] و﴿لا تقربوا الزنا﴾[922]؛ لأنَّ معنى الطلبِ ينتظمُ الخطابَ بكِلا قِسمَيهِ، والطلبُ داخلٌ في الكلام القديم الذي به كان الباري متكلِّماً فكذا[923] الخطابُ.

بل إنَّما يرادُ به إسماعُ معنى ﴿اخلعْ نعلَيكَ﴾[924] مثلاً وإفهامُهُ ومعنى [ب/99ظ] ﴿وما تلك بيمينكَ﴾[925]، وحاصلُ هذا عُروضُ إضافةٍ خاصَّةٍ للكلام القديم بإسماعِهِ وإفهامِهِ بلا واسطةٍ معتادةٍ، ولا شكَّ في انقضاء هذه الإضافةِ بانقضاء الإسماعِ.

---

[915] (من الأشاعرة والماتريدية): ليس في (ل، و).

[916] في هامش (ل): (المتكلِّميَّةِ والمكلِّميَّةِ).

[917] (أنَّه): في (و): (ذاته).

[918] في هامش (ب، ل): (الباءُ متعلِّقٌ بمكلِّم. منه)، وفي هامش (و): (متعلِّقٌ بقوله مكلِّم. منه).

[919] النساء 164. نقل الأشعري هذا القول عن عباد بن سليمان في مقالات الإسلاميين (ص516).

[920] انظر: المسامرة في شرح المسايرة في علم الكلام (ص73).

[921] التوبة 5.

[922] الإسراء 32.

[923] في هامش (ب، ل، و): (أي: فلا يكونُ الباري تعالى بذلك الخطابِ مكلِّماً بل يكون متكلِّماً. منه).

[924] طه 12.

[925] طه 17.

ويمكنُ أنْ يقالَ نُصرةً للأشعريِّ بأنَّ الذي أثبته الأشعريُّ هو المكلِّميَّةُ والتكليمُ بمعنىً آخَرَ غيرِ الأمرَين اللذين ذكرهما في «المسايرة»، بيانُهُ أنَّ المتكلِّميَّةَ والمكلِّميَّةَ كلاهما مأخوذان من الكلام لكن باعتبارَين:

فالمتكلِّميَّةُ والتكلُّمُ مأخوذان منه باعتبار قيامِهِ بذات الباري تعالى وكونِهِ صفةً له اتفاقاً.

مسألةٌ خلافيةٌ (21–22)

وأمَّا المكلِّميَّةُ والتكليمُ فهما مأخوذان عند الأشعريِّ من الكلام القائمِ [و/106و] بذاته تعالى أيضاً لكنْ باعتبار تعلُّقِهِ أزلاً بالمكلَّف بناءً على أصله من جواز تعلُّقِ الخطابِ أزلاً بالمعدوم الذي سيوجَدُ، فالمكلِّميَّةُ التي أثبتها الأشعريُّ هو المكلِّميَّةُ بمعنى تعلُّقِ الخطابِ في الأزل بالمعدوم.

والماتُريديَّةُ لَمَّا لمْ يجوِّزوا تعلُّقَ الخطابِ في الأزل بالمعدوم نَفَوا المكلِّميَّةَ بهذا المعنى، وفسَّروا التكليمَ في قوله تعالى ﴿وكلَّمَ اللهُ موسى﴾[926] بالإسماع.

فإنْ قيل: تعلُّقُ الخطابِ بالمكلَّف قد ينقطعُ بخروج المكلَّفِ عن أهليَّةِ التكليفِ بموتٍ ونحوِه، ولو كان قديماً لَمَا انقطعَ.

أُجيبَ بأنَّ المنقطِعَ هو التعلُّقُ التنجيزيُّ وهو حادثٌ، أمَّا التعلُّقُ الأزليُّ المعنويُّ فلا ينقطعُ.

(وهو صفةٌ قائمةٌ بذاته تعالى) كما تقدَّمَ، وفيه ردٌّ على المعتزلة.

(قديمةٌ) [ب/100و] ضرورةَ امتناعِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ تعالى[927]، وفيه ردٌّ على الكرَّاميَّةِ.

(ليس من جنس الحروفِ والأصواتِ) [ل/113ظ] وفيه ردٌّ على الحنابلةِ على ما[928] ذكرناه.

ثُمَّ أراد أنْ يُبيِّنَ أنَّ لفظَ القرآنِ كما يُطلَقُ على النَّظْمِ المتلوِّ بلا اشتباهٍ[929]، كذلك يُطلَقُ على الكلام النفسيِّ القديمِ، فقال:

(والقرآنُ كلامُ اللهِ تعالى[930] غيرُ مخلوقٍ) ومَن قال: "إنَّه مخلوقٌ" فهو كافرٌ بالله تعالى، وعليه ينبغي أنْ يُحمَلَ ما نُقِلَ من مناظرةِ أبي حنيفةَ وأبي يوسفَ ستَّةَ أشهرٍ، ثُمَّ استقرَّ رأيُهما على أنَّ مَن قال بخَلْقِ

---

926 النساء 164.

927 (ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى): في (ل، و): (كما تقدَّم).

928 (على ما): في (ل، و): (كما).

929 (بلا اشتباه): ليس في (ل، و).

930 في (و) زيادة: ((مُعجِزٌ بنَظْمِهِ) قيل: بالمعرفة، وقيل: بما فيه من الإخبار عن الغيوبِ الماضيةِ والمستقبِلَةِ، وقيل: بما فيه من النَّظْمِ والتأليفِ والترصيفِ، وقال الجمهورُ: ببلاغةِ نَظْمِهِ وصحَّةِ معانيه)، وهو كان مكتوباً في (ب، ل) ثم شُطِبَ عليه.

القرآنِ فهو كافرٌ، وإلَّا فلا نزاعَ في كون الألفاظِ المتلوَّةِ المسموعةِ[931] مخلوقاً لله تعالى ولا في إطلاق لفظِ القرآنِ عليها حقيقةً بطريق الاشتراكِ بينها وبين الكلامِ النفسيّ، وإنَّما النزاعُ في إثبات النفسيّ ونفيِهِ على ما[932] ذكرناه.

واختلفوا أيضاً في أنَّ لفظَ القرآنِ ولفظَ كلامِ اللهِ:

هل هو اسمٌ لهذا المؤلَّفِ القائمِ بأوَّلِ لسانٍ اخترعَهُ اللهُ تعالى فيه من جبرائِلَ أو الرسولِ، حتَّى إنَّ ما يقرؤه كلُّ مَن سواه يكونُ مثلَهُ لا عينَهُ؟

أو هو اسمٌ له لا من حيثُ تعيينُ المحلِّ، فيكونُ واحداً بالنوع، ويكونُ ما يقرأُ[933] كلُّ أحدٍ عينَهُ لا مثلَهُ؟

وعلى [و/106ظ] التقديرَين:

هل هو[934] اسمٌ للمجموع بحيثُ لا يَصدُقُ على البعض إلَّا مجازاً؟

أو اسمٌ للقَدْرِ المشترَكِ بين الكلِّ والجزءِ؟

وأكثَرُهم على الثاني من كلٍّ منهما.

فإنْ قيل[935]: فعلى هذا كلُّ أحدٍ منَّا يَسمعُ كلامَ الله تعالى ويَقرؤه [ب/100ظ] حقيقةً، وكذا إذا أُريدَ به المعنى الأزليُّ القائمُ بذاته تعالى، وأُريدَ بسماعه فَهْمُهُ من الأصواتِ المسموعةِ، وبقراءته إظهارُهُ.. فما وجهُ اختصاصِ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ بأنَّه كليمُ اللهِ.

قلنا: فيه أوجُهٌ:

أحدُها وهو طريقةُ أبي الحسن الأشعريِّ ومَن تبعَهُ أنَّ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ يَسمعُ كلامَهُ الأزليَّ بلا صوتٍ ولا حرفٍ [ل/114و] أصلاً على خلاف العادةِ كما يَرى في الآخرة ذاتَهُ تعالى بلا **مسألةٌ خلافيةٌ (23–24)**

---

[931] (المسموعة): ليس في (ل، و).

[932] (على ما): في (ل، و): (كما).

[933] (يقرأ): في (ل، و): (يقرؤه).

[934] (هو): ليس في (ل، و).

[935] في هامش (ل): (مطلبٌ مهمٌّ).

كيفٍ ولا جهةٍ[936]، بناءً على أصلهم من أنَّ الرؤيةَ والسماعَ يجوزُ أنْ يتعلَّقا بكلِّ موجودٍ حتَّى الذواتِ والصفاتِ، والكلامُ النفسيُّ موجودٌ.

وثانيها وهو طريقةُ أبي منصورٍ الماتُريديِّ والأستاذِ الإسفراييني أنَّه سَمِعَهُ من جهةٍ بصوتٍ غيرِ مكتسَبٍ للعباد[937] على ما هو شأنُ سماعنا، حاصلُهُ أنَّه تعالى أكرمَ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ فأفهمَهُ كلامَهُ بصوتٍ تولَّى تخليقَهُ من غيرِ كسبٍ لأحدٍ من خَلْقِهِ، وهذا بناءً على أنَّ سماعَ الكلامِ النفسيِّ مُحالٌ عنده؛ لأنَّه ليس من متعلَّقاتِ السماعِ عنده بخلاف الأشعريِّ، فإنَّ الكلامَ النفسيَّ من متعلَّقات السماعِ عنده لكونه أمراً موجوداً، فصار معنى قولِهِ تعالى ﴿كلَّمَ اللهُ موسى تكليماً﴾[938] أنَّه أسمعَ كلامَهُ لموسى عليه الصلاةُ والسلامُ.

لكنَّ المسموعَ عند الأشعريِّ هو النفسيُّ بلا صوتٍ، وعند الماتُريديِّ هو الصوتُ الغيرُ المكتسَبِ للعباد الدالِّ على الكلامِ النفسيِّ.

وثالثُها أنَّه يَسمعُهُ بصوتٍ من جميع الجهاتِ على خلاف العادةِ، ولذا خصَّهُ باسم الكليمِ.

وبالجملة إنَّ قولَهم: "إنَّ المكتوبَ في كلِّ مصحفٍ[939] والمقروءَ بكلِّ لسانٍ كلامُ الله تعالى" فباعتبار الوحدةِ النوعيَّةِ، وقولَهم: "إنَّه حكايةٌ عن كلام الله ومماثلٌ له، وإنَّما الكلامُ هو المخترَعُ في لسان المَلَكِ" فباعتبار الوحدةِ[940] الشخصيَّةِ، وقولَهم: "إنَّ كلامَ اللهِ ليس مخلوقاً ولا قائماً بلسانٍ وقلبٍ ولا حالّاً [ب/101و] في مصحفٍ أو لوحٍ" فباعتبار كونِهِ [و/107و] عبارةً عن المعنى النفسيِّ القائمِ بذاته تعالى، وقولَهم: "إنَّه مخلوقٌ" فباعتبار كونِهِ كلاماً لفظيّاً مرتَّبَ الأجزاءِ.

(ولا مبدِّلَ له) لقوله تعالى: ﴿لا مبدِّلَ لكلماتِهِ﴾[941] أي: لا ناسخَ له من نبيٍّ وكتابٍ بعدَهُ، أو: لا أحدَ يَقدِرُ على تحريفه تحريفاً شائعاً كما فُعِلَ بالتوراةِ.

(والأدلَّةُ الشرعيَّةُ كلُّها) من الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ والقياسِ

---

[936] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (104/2).

[937] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (104/2)، إشارات المرام من عبارات الإمام (ص53).

[938] النساء 164.

[939] في هامش (ب، و): (وبهذه الجملةِ اندفع التعارُضُ بين الأحوالِ المذكورةِ. منه).

[940] في هامش (ب، و): (أي: باعتبار أنَّ لفظَ القرآنِ موضوعٌ بإزاء الشخصِ لا بإزاء النوعِ. منه).

[941] الأنعام 115.

(**راجعةٌ إلى النفسيِّ**) القائمِ بذاته تعالى، إذ لا حُكْمَ [ل/114ظ] إلَّا لله.

وقيل: إنَّ الكتابَ راجعٌ إلى النفسيِّ القائمِ بذاته تعالى، والسُّنَّةَ راجعٌ إلى النفسيِّ القائمِ بذات النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ، والإجماعَ راجعٌ إلى النفسيِّ القائمِ بذات المجتهدين المجمِعين، والقياسَ راجعٌ إلى النفسيِّ القائمِ بذات القائسين.

[والحقُّ هو الأوَّلُ؛ لأنَّ أصلَ الكلِّ الكتابُ، أمَّا السُّنَّةُ فلقوله تعالى: ﴿وما يَنْطِقُ عن الهوى ۞ إنْ هوَ إلَّا وحيٌ يوحى﴾[942]، وأمَّا الإجماعُ فلأنَّ أصلَه إمَّا الكتابُ أو السُّنَّةُ، وأمَّا القياسُ فلأنَّ أصلَه إمَّا معقولُ الكتابِ أو السُّنَّةِ أو الإجماعِ، وعلى التقادير يَرجِعُ إلى الكتاب، والكتابُ هو الكاشفُ عن الكلام النفسيِّ القائمِ بذات الله تعالى، فيكونُ الكلُّ راجعاً إلى الكلام النفسيِّ القائمِ بذات الله تعالى][943].

(**والتكوينُ**) وهو مبدأُ إخراجِ المعدومِ من العدم إلى الوجود، وما وقع في عبارة بعضِ مشايخِنا في تفسيره من نحوِ: "إخراجُ المعدومِ من العدم إلى الوجود"[944] فهو مبنيٌّ على المسامحة، ومرادُهم مبدأُ الإخراجِ، وإلَّا فالإخراجُ أمرٌ اعتباريٌّ لا تحقُّقَ له في الخارج[945] فلا يكون صفةً حقيقيَّةً.

ثُمَّ هو معنىً بسيطٌ قديمٌ قائمٌ بذاته تعالى تختلفُ أسماؤه وتتكثَّرُ أنواعُهُ بحسَب اختلافِ الآثارِ:

فمن حيثُ حصولُ المخلوقاتِ به يسمَّى خلقاً وتخليقاً وما يُشتَقُّ منه خالقاً.

ومن حيثُ حصولُ الأرزاقِ يسمَّى رزقاً وترزيقاً وما يُشتَقُّ من رازقاً ورزَّاقاً[946].

ومن حيثُ حصولُ الصورِ يسمَّى تصويراً وما يُشتَقُّ منه مصوِّراً[947].

ومن حيثُ حصولُ الحياةِ يسمَّى إحياءً وما يُشتَقُّ منه محيياً[948].

ومن حيثُ حصولُ الموتِ يسمَّى إماتةً وما يُشتَقُّ منه مميتاً.

---

[942] النجم 3-4.

[943] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

[944] انظر: إسماعيل حقي الخلوتي المولى أبو الفداء (ت 1127هـ)، روح البيان (458/5)، دار الفكر – لبنان.

[945] (لا تحقُّقَ له في الخارج): ليس في (ل، و).

[946] (وما يُشتقُّ منه رازقاً ورزَّاقاً): في (ل، و): (ورازقاً).

[947] (وما يُشتَقُّ منه مصوِّراً): في (ل، و): (ومصوِّراً).

[948] (وما يُشتَقُّ منه محيياً)، في (ل، و): (ومحيياً).

ومن حيثُ حصولُ الوجود إيجاداً[949]، إلى غير ذلك...

والكلُّ راجعٌ إلى التكوين والمكوّن، وليس كلٌّ منها على تفاصيلها صفةً [و/107ظ] حقيقيَّةً زائدةً على التكوين كما قيل؛ لأنَّ فيه تكثيراً للقدماء جدّاً.

مسألةٌ خلافيةٌ (25م)

فإنْ قيل: سلَّمْنا أنَّها راجعةٌ إلى صفة [ب/101ظ] التكوين، وأنَّ التكوينَ عبارةٌ عن مبدأ الإخراجِ [ل/115و] لا نفسِ الإخراجِ، لكن لا نسلِّمُ أنَّ ذلك المبدأَ غيرُ القدرةِ، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ عينَ القدرةِ كما قاله الأشاعرةُ[950]؟

مسألةٌ خلافيةٌ (26)

قلنا: قد مرَّ أنَّ أثرَ القدرةِ عندنا ليس التأثيرَ بل صحَّةَ المقدورِ من الفاعل المختار، فلا بدَّ لنا من مبدأ التأثيرِ بعد تخصيصِ الإرادةِ أحدَ طرفَيِ المقدورِ وترجيحِهِ، وهو المسمَّى بالتكوين، وما وقع[951] في كلام المشايخِ من أنَّ القدرةَ صفةٌ مؤثِّرةٌ على وَفْقِ الإرادةِ فهو قولُ منكري التكوينِ -أعني[952]: الأشاعرةَ[953]- لا قولُ مشايخنا[954] الماتُريديَّة.

مسألةٌ خلافيةٌ (27)

فإنْ قيل: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ للقدرة تعلُّقان:

أحدُهما مصحِّحةٌ لوجود المقدورِ من القادر، وهو قبل تعلُّقِ الإرادةِ بالمقدور قَبْلِيَّةً ذاتيَّةً.

وثانيهما مؤثِّرةٌ، وهو بعدَ تعلُّقِ الإرادةِ بَعْدِيَّةً ذاتيَّةً.

كما قاله الأشاعرةُ؟ فلا حاجةَ إلى مبدأٍ آخَرَ للتأثير غيرِ القدرةِ.

قلنا: قد أطبق العقلُ والنقلُ على أنَّه تعالى قادرٌ ومكوِّنٌ، ولا بدَّ لكلٍّ منهما من مبدأ الاتِّصافِ بهما، والقدرةُ مبدأٌ للقادر لا غيرُ، فلا بدَّ للمكوّن من مبدأٍ آخَرَ[955] وليس إلَّا التكوينَ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ هو القدرةُ باعتبار تعلُّقِها التأثيريِّ؛ لأنَّ المعتبَرَ في الاتِّصاف بالمشتقِّ هو نفسُ المشتقِّ منه مع قطع

---

[949] (وما يُشتَقُّ منه مميتاً. ومن حيثُ حصولُ الوجودِ إيجاداً): في (ل، و): (ومميتاً).

[950] انظر: شرح المواقف للجرجاني (34/2).

[951] في هامش (ل): (مطلبٌ: ما يقالُ من أنَّ القدرةَ صفةٌ مؤثِّرةٌ على وَفْقِ الإرادةِ فهو قولُ الأشاعرةِ لا الماتُريديَّةِ).

[952] (منكري التكوينِ، أعني): ليس في (ل، و).

[953] انظر: شرح المواقف للجرجاني (80/1).

[954] (قول مشايخنا): ليس في (ل، و).

[955] (آخَرَ): في (ل، و): (أيضاً).

النظر عن الحيثيَّاتِ والاعتباراتِ، والقدرةُ في نفسها لا تصلُحُ مبدأً إلَّا للقادر فقط، فلا يكونُ للمكوِّن إلَّا التكوينُ، فتكونُ مغايِرةً للقدرة بالذات.

كيف؟! وإنَّ المرادَ بالتكوين هو المعنى الذي نجدُهُ في الفاعل وبه يمتازُ عن غيره، ويرتبط بالمفعول وإنْ لمْ يوجَدِ المفعولُ بعدُ، وهذا المعنى يَعُمُّ الموجَبَ[956] أيضاً، ولا يضرُّ فيه كونُ أثرِ الموجَبِ قديماً، بل يوجَدُ[957] في الواجب بالنسبة إلى قدرته وإرادته أيضاً، فإنَّهما مستندان إلى ذاته المتَّصفةِ بالتكوينِ والإيجادِ بطريق الإيجابِ، [ب/102و] فلا بدَّ له من مبدأ الإصدار ولو إيجاباً، وهو المرادُ بالتكوين فلا يَصِحُّ [ل/115ظ] القولُ بأنَّه عينُ القدرة بالذات على ما زعمَهُ[958] الأشعريُّ وأتباعُهُ. [و/108و]

(وهو) أي: التكوينُ بمعنى مبدأ الإخراجِ.

(صفةُ اللهِ تعالى) ضرورةَ أنَّ ثبوتَ المشتقِّ للشيء يستلزِمُ الاتِّصافَ بمبدأ ذلك المشتَقِّ[959].

(أزليَّةٌ) لِمَا مرَّ مراراً، ولأنَّه لو كان حادثاً: فإمَّا بتكوينٍ آخَرَ، فيَلزمُ التسلسلُ المستلزِمُ لاستحالةِ تكوُّنِ العالَمِ المشاهَدِ، وإمَّا بدونه، فيَلزمُ استغناءُ الحادثِ عن المحدِثِ، وهو مُحالٌ.

فإنْ قيل: يجوزُ أنْ يكونَ تكوينُ التكوينِ عينَهُ[960].

قلنا: جَعْلُ التأثيرِ عينَ الأثرِ والمضافِ عينَ المضافِ إليه غيرُ معقولٍ.

لا يقالُ: ليس المرادُ بالعينيَّةِ هو الاتِّحادُ في المفهوم حتَّى يكونَ غيرَ معقولٍ، بل عدمُ الزيادةِ في الوجود الخارجيِّ كما يقالُ في عينيَّةِ وجودِ الوجودِ.

لأنَّا نقولُ: إنَّه منقوضٌ ببقاء الأعراضِ، فإنَّكم ما جوَّزْتُم العينيَّةَ بهذا المعنى في بقائها حتَّى ذهبْتُم إلى القول بتجدُّدِ الأمثالِ المخالفِ لمشاهدةِ الحسِّ.

ولا يقالُ أيضاً: إنَّ ما ذكرْتُم على تقدير حدوثِ التكوينِ من لزومِ التسلسلِ أو استغناءِ الحادثِ عن المحدِثِ[961] إنَّما يَلزمُ أنْ لو احتاجَ التكوينُ على تقدير حدوثِهِ إلى تكوينٍ آخَرَ، لكنْ لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ

---

[956] في هامش (ب): (يعني أنَّ الحكماءَ القائلين بالإيجاب الذاتيِّ النافين للقدرة قائلون بالتكوين الذي ادَّعيناه. منه).

[957] في هامش (ب): (كلمة "بل" للترقِّي لا للإضرابِ. منه).

[958] (زعمه): في (ل، و): (قاله).

[959] (بمبدأ ذلك المشتق): في (ل، و): (بمبدئه).

[960] في (ل، و) زيادة: (فلا يتسلسل).

[961] (عن المحدث): ليس في (ل، و).

نفسُ التكوينِ من حيثُ اتِّصافُ الباري به متعلِّقاً في الأزل بوجود نفسه ثُمَّ بوجود سائرِ المحدَثاتِ؟ ولا محذورَ فيه إلَّا لُزومُ سَبْقِ ذاتِ الشيءِ على وجوده سَبْقاً ذاتيّاً وإنْ كان مقارِناً له زماناً، وذلك جائزٌ.

لأنَّا نقولُ: هذا هو القولُ بالعينيَّة، وقد عرفتَ جوابَهُ، على أنَّه مَنْعٌ لا يَضُرُّ المعلِّلَ؛ لأنَّ دعواه قِدَمُ التكوينِ زماناً، [ب/102ظ] وقد اعترَفَهُ[962] المانعُ.

ولَمَّا أجابَ عن قول الأشاعرةِ بأنَّ الوجودَ بالفعل أثرُ القدرةِ بلا حاجةٍ إلى صفةٍ أخرى تسمَّى بالتكوين[963]، وعن قولهم: إنَّ التكوينَ عبارةٌ عن الإيجادِ والإخراجِ من العدم إلى الوجود وهو أمرٌ إضافيٌّ (يعتبره العقلُ من نسبة المؤثِّرِ إلى الأثر، فلا يكونُ موجوداً عينيّاً ثابتاً في الأزل)[964] بأنَّ النزاعَ ليس في التكوين بمعنى الإيجادِ [ل/106و] بل بمعنى مبدأ الإيجادِ، وأنَّه يغايِرُ القدرةَ بالذات.. شرع في الجواب عن قولهم بأنَّ التكوينَ لو كان أزليّاً.. لزم أزليَّةُ المكوَّنِ ضرورةَ امتناعِ التأثيرِ بدون الأثر كالضرب [و/108ظ] بدون المضروب، فقال:

مسألةٌ خلافيةٌ (28)

(يتعلَّقُ بالمكوَّنِ وقتَ وجودِهِ) يعني لا نسلِّمُ أنَّ التكوينَ لا يُتصوَّرُ بدون المكوَّنِ وأنَّ وِزانَهُ وِزانُ الضربِ مع المضروب؛ لأنَّ الضربَ إضافةٌ لا يُتصوَّرُ بدون المضروبِ، بخلاف التكوينِ الذي ادَّعيناه فإنَّه صفةٌ حقيقيَّةٌ مبدأٌ للإضافة لا نفسُها على ما تقدَّم.

ولا يخفى أنَّ أزليَّةَ المبدأ لا تستلزِمُ أزليَّةَ المكوَّنِ، وإنَّما تستلزِمُهُ أزليَّةُ الإضافةِ –أعني: الإخراجَ من العدم– إذ لا يُتصوَّرُ الإخراجُ بدون المُخرَجِ كالضرب بدون المضروبِ.

على أنَّا نقولُ: إنَّه لو كان عبارةً عن الإخراج لا عن مبدأ الإخراجِ.. فأزليَّتُهُ لا تستلزِمُ أزليَّةَ المكوَّنِ أيضاً؛ لأنَّه لَمَّا كان أزليّاً مستمرَ الوجودِ إلى زمان وجودِ المكوَّنِ.. لمْ يكنْ هذا من انفكاك الأثر عن المؤثِّر وتخلُّفِ المعلولِ عن العلَّة في شيءٍ، ولمْ يكنْ كالضرب مع المضروب أيضاً، وإنَّما يَلزمُ ذلك في التكوين الذي يكونُ من الأعراض الغيرِ الباقيةِ على ما صَرَّحَ به في «شرح المقاصد»[965].

قيل: لا نسلِّمُ لزومَ أزليَّةِ المكوَّنِ على تقدير أزليَّةِ التكوينِ، كيف؟! [ب/103و] وإنَّ القولَ بتعلُّقِهِ بالتكوين قولٌ بحدوثه، إذ القديمُ ما لا يتعلَّقُ وجودُهُ بالغير، والحادثُ ما يتعلَّقُ وجودُهُ بالغير، وفيه نظرٌ؛

---

[962] كذا في (ب، ل، و).

[963] (بلا حاجةٍ إلى صفةٍ أخرى تسمَّى بالتكوين): ليس في (ل، و).

[964] ما بين قوسين ليس في (ل).

[965] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (299/1).

لأنَّ هذا معنى القديمِ والحادثِ بالذات على ما يقولُ به الحكماءُ، وأمَّا عند المتكلِّمين فالحادثُ ما لوجوده بدايةٌ -أي: يكونُ مسبوقاً بالعدم-[966]، ومجرَّدُ تعلُّقِ وجودِهِ بالغير لا يستلزِمُ الحدوثَ الزمانيَّ؛ لجواز احتياجِهِ إلى الغير في وجوده دائماً بدوامه على ما قاله الحكماءُ فيما ادَّعَوا قِدَمَهُ [ل/116ظ] من الممكنات، وكما في صفات الله تعالى، على أنَّ تعلُّقَهُ بالتكوين ليس تعلُّقاً بالغير بناءً على القولِ: "إنَّ التكوينَ عينُ المكوَّنِ".

مسألةٌ خلافيةٌ (29)

ثُمَّ لَمَّا اشتُهرَ القولُ عن أبي الحسنِ[967] الأشعريِّ وبعضِ أصحابه[968] وعن المعتزليِّ[969] بأنَّ التكوينَ عينُ المكوَّنِ والتخليقَ عينُ المخلوقِ مستدلِّين بأنَّه لو كان غيرَهَ: فإنْ كان قديماً.. يَلزمُ قِدَمُ العالَمِ، وإنْ كان حادثاً.. افتقر إلى تكوينٍ آخَرَ فيتسلسل.

أجاب [و/109و] بقوله:

(وليس عينَ المكوَّنِ) لأنَّ التكوينَ عندنا عبارةٌ عن المبدأ القديمِ على ما[970] تقدَّمَ، وهو غيرُ المكوَّنِ الحادثِ بالضرورة، وعندكم عبارةٌ عن الفعلِ وهو الإيجادُ[971] والإخراجُ، والفعلُ ليس عينَ المفعولِ كالضرب مع المضروب، ولأنَّه لو كان عينَهُ.. لزم أنْ يكونَ المكوَّنُ مكوَّناً مخلوقاً بنفسه ضرورةَ أنَّه مكوَّنٌ بالتكوين الذي هو عينُهُ، فيَلزمُ:

أنْ يكونَ قديماً مستغنياً عن الصانع.

وألَّا يكونَ للخالق تعلُّقٌ بالعالَمِ سوى أنَّه أقدمُ منه وقادرٌ عليه من غير تأثيرٍ فيه؛ لأنَّه مكوَّنٌ بنفسه، فلا يَصِحُّ القولُ بأنَّه خالقُ العالَمِ؛ لأنَّ مجرَّدَ كونِهِ قادراً عليه لا يستلزِمُ كونَهُ خالقاً له.

وألَّا يكونَ اللهُ مكوِّناً للأشياء، إذ لا معنى للمكوِّن إلَّا مَن قام به التكوينُ، والتكوينُ إذا كان عينَ[972] المكوَّنِ لا يقومُ بذاته تعالى.

---

[966] انظر: شرح العقائد النسفية (ص48).

[967] (أبي الحسن): ليس في (ل، و).

[968] انظر: شرح المواقف للجرجاني (113/8).

[969] (وعن المعتزلي): في (ل، و): (والمعتزلي).

[970] (على ما): في (ل، و): (كما).

[971] (وهو الإيجاد): في (و): (والإيجاد).

[972] (عين): ليس في (ل).

والكلُّ بيّنُ البُطلانِ.

ولهذا قال التفتازانيُّ: بُطلانُ الحُكْمِ[973] بعينيَّةِ الفعل مع المفعول ضروريٌّ، [ب/103ظ] لكنْ ينبغي للعاقل أنْ يَطلُبَ لكلامهم محملاً يَصِحُّ للنزاع، فإنَّ مَن قال: "التكوينُ عينُ المكوَّنِ":

أراد أنَّ الفاعلَ إذا فعل شيئاً.. فليس هناك إلَّا الفاعلُ والمفعولُ، وأمَّا المعنى الذي عُبِّرَ عنه بالتكوينِ والإيجادِ فهو أمرٌ اعتباريٌّ[974] في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، ليس أمراً محقَّقاً مغايِراً للمفعول في الخارج.

ولَمْ يُرِدْ أنَّ مفهومَ التكوينِ هو بعينه مفهومُ المكوَّنِ حتَّى تَلزمَ المُحالاتُ المذكورةُ.

وهذا كما يقالُ: [ل/117و] "إنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّةِ في الخارج" بمعنى أنَّه ليس في الخارج للماهيَّةِ تحقُّقٌ ولِعارضِها المسمَّى بالوجود تحقُّقٌ آخَرُ حتَّى يجتمعا اجتماعَ القابلِ والمقبولِ كالجسم مع السواد، بل الماهيَّةُ لو تحقَّقَتْ في الخارج فتكوُّنُها هو وجودُها فيه، لكنَّهما متغايران في العقل بمعنى أنَّ للعقل أنْ يلاحظَ أحدَهما دونَ الآخَرِ، فلا يَتِمُّ إبطالُ هذا الرأيِ إلَّا بإثبات[975] أنَّ تكوُّنَ الأشياءِ وصدورَها عن الباري تعالى يتوقَّفُ على صفةٍ حقيقيَّةٍ قائمةٍ بذاته تعالى مغايِرةٍ للقدرة والإرادة.

والتحقيقُ أنَّ تعلُّقَ القدرةِ على وَفْقِ الإرادةِ بوجود المقدورِ في وقت [و/109ظ] وجودِهِ: إذا نُسِبَ إلى القدرة يسمَّى إيجاباً له، وإذا نُسِبَ إلى القادر يسمَّى الخَلْقَ والتكوينَ.

فحقيقةُ التكوينِ كونُ الذات بحيثُ تعلَّقَتْ قدرتُهُ بوجود المقدورِ في وقته، ثُمَّ يتحقَّقُ بحسَب خصوصيَّاتِ المقدوراتِ خصوصيَّاتُ الأفعالِ كالترزيقِ والإحياءِ والإماتةِ ونحوِها، ومرجعُ الكلِّ إلى التكوين[976]. انتهى ملخصاً

أقول: فيه بحثٌ من وجوهٍ:

---

[973] (الحكم): ليس في (ل).

[974] في (ل، و) زيادة: (يحصل).

[975] في هامش (ب، ل): (حاصلُهُ أنَّ الرأيَ المذكورَ على الوجه الذي ذكره تامٌّ بناءً على مذهب صاحب الرأيِ من أنَّ التكوينَ عبارةٌ عن الإيجاد، وإنَّما لا يتمُّ بناءً على مذهب مَن أثبت أنَّ التكوينَ عبارةٌ عن مبدأ الإيجادِ كما تقدَّم [(كما تقدَّم): ليس في (ل)]. منه).

[976] انظر: شرح العقائد النسفية (ص49).

الأَوّلُ أنَّه يقتضي صحَّةَ قولنا: "المكوَّنُ تكوينٌ" حملاً بالمواطأة[977]، ولَمْ يُسمَعْ ذلك [ب/104و] من أحدٍ.

الثاني أنَّ جَعْلَهُ عينَ المفعولِ دونَ الفاعلِ تحكُّمٌ، إذ لا شيءَ في الخارج غيرَ الفاعلِ والمفعولِ يسمَّى بالتكوين، وإنَّه مغايرٌ لهما في المفهوم، فلا بدَّ لجعله عينَ أحدِهما بالمعنى المذكور دونَ الآخَرِ من دليلٍ.

الثالثُ أنَّ ما ذكره إنَّما يدلُّ على أنَّ التكوينَ والمكوَّنَ لا يتمايزان في الخارج، وهذا لا يكفي في صحَّةِ كونِ الفعلِ عينَ المفعولِ في الخارج؛ لجواز أنْ يكونَ صِدْقُ عدمِ الامتيازِ بأنْ يكونَ التكوينُ معدوماً في الخارج وزائداً على المكوَّن في نفس الأمر على ما صرَّحَ به في «شرح المواقف» في عينيَّة الوجودِ مع الماهيَّةِ بهذا المعنى[978].

الرابعُ أنَّه كما لا بدَّ للاتِّصافِ بالمكوِّنِ [ل/117ظ] –اسمِ الفاعلِ– من مبدأ الاتِّصافِ كذلك لا بدَّ للاتِّصافِ بالمكوَّن –اسمِ المفعولِ– من المبدأ أيضاً، وكما لا تَصِحُّ القدرةُ باعتبار تعلُّقِها التأثيريّ مبدأً للاتِّصافِ بالمكوِّنِ على ما[979] ذكرناه كذلك لا تَصِحُّ باعتباره مبدأً للاتِّصافِ بالمكوَّنِ، والتكوينُ إذا كان عينَ المكوَّنِ بحسَب الذاتِ.. فلا يَصِحُّ أنْ يكونَ مبدأً للاتِّصافِ به بمجرَّدِ المغايَرةِ بحسَب المفهومِ.

فالأَولى في توجيه كلامهم أنْ يقالَ: إنَّ مرادَهم بالتكوين في قولهم: "التكوينُ عينُ المكوَّنِ" هو أثرُ التكوينِ؛ لأنَّه كثيراً ما يُذكَرُ المصدرُ ويرادُ به الأثرُ، توضيحُهُ أنَّ أثرَ المصادرِ –التي هي غيرُ التكوينِ والإيجادِ– ليس نفسَ المفعولِ بل أمورٌ حالَّةٌ في المفعول كالكسرِ والقتلِ والصَّبْغِ والقَطْعِ ونحوِها، فإنَّ أثرَها أمورٌ حالَّةٌ في المكسورِ [و/110و] والمقتولِ والمقطوعِ والمصبوغِ، بخلاف التكوينِ ونحوِه[980] فإنَّ أثرَه هو[981] عينُ المكوَّنِ لا أمورٌ حالَّةٌ فيه، بناءً على أنَّ [ب/104ظ] الوجودَ عينُ الموجودِ عند الأشعريِّ[982]، فللإشارة إلى هذه النكتةِ قالوا: "التكوينُ[983] عينُ المكوَّنِ –أي: أثرُهُ عينُ المكوَّن[984]– لا أمرٌ زائدٌ عليه".

---

[977] في هامش (ب، ل): (لوجود شرطِ الحملِ بالمواطأةِ، وهو الاتِّحادُ في الخارج والتغايرُ في الذهن. منه).

[978] انظر: شرح المواقف للجرجاني (135/2).

[979] (على ما): في (ل، و): (كما).

[980] (ونحوه): ليس في (ل، و).

[981] (هو): ليس في (ل، و).

[982] انظر: شرح المواقف للجرجاني (163/2).

[983] في هامش (ل): (أي: أثرُهُ عينُ المكوَّنِ. منه).

[984] (أي أثره عين المكون): ليس في (ل، و).

لكنْ حينئذٍ لا يَصِحُّ قولُ مشايخِنا: "إنَّه غيرُ المكوّنِ" ردّاً عليهم؛ لأنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّةِ في الواجب والممكن عند مشايخِنا الماتُريديَّةِ[985] أيضاً على ما سبق، نعم يَصِحُّ على مذهب من ذهب إلى زيادة الوجود على الماهيَّةِ؛ لأنَّه حينئذٍ يكونُ أثرُ التكوينِ هو الوجودُ لا المكوَّنُ الموجودُ نفسُهُ، بناءً على أنَّ الماهيَّةَ ليست مجعولةً.

ثُمَّ إنَّهم إنْ أردوا بقولهم هذا أنَّه غيرُ المكوَّنِ بمعنى سلبِ العينيَّةِ، فالأحسنُ ما ذكرناه من قولنا: "إنَّه ليس عينَ المكوَّنِ[986]، وإنْ أرادوا به[987] الغيرَ بمعنى الاصطلاحِ -أعني: موجودان يمكنُ انفكاكُ أحدِهما عن[988] الآخَر- فظاهرٌ أنَّ الإضافةَ لا يمكن انفكاكُها عن أحدِ المضافَين ولو في التعقُّلِ، والتكوينُ عند الخصم من قبيل الإضافةِ على ما مرَّ

(وبه) أي: بالتكوين الذي ادَّعيناه.

(يوجَدُ) المكوَّنُ [ل/118و]

(وخطابُ "كنْ") أي[989]: في قوله تعالى ﴿كنْ فيكونُ﴾[990]

(عبارةٌ عن سرعةِ الحصولِ) اختلفوا في أنَّ وجودَ الأشياءِ هل يتعلَّقُ بالتكوين الذي ادَّعيناه أو بخطاب "كن" أو بهما معاً؟

مسألةٌ خلافيةٌ (30)

فذهب أبو منصورٍ[991] الماتُريديُّ وأصحابُهُ[992] إلى أنَّه يتعلَّقُ بالتكوين، وخطابُ "كنْ" مجازٌ عن سرعة الإيجادِ وسهولتِهِ على الله تعالى وكمالِ قدرتِهِ عليه، وليس هناك قولٌ ولا كلامٌ أصلاً، وإنَّما وجودُ الأشياءِ بالتكوين الذي ادَّعيناه، أعني: مبدأً للإيجاد غيرَ القدرةِ والإرادةِ[993]، وأمرُ "كنْ" مجازٌ

---

[985] (الماتريدية): ليس في (ل، و). انظر: شرح المواقف للجرجاني (163/2).

[986] (المكون): ليس في (ل، و).

[987] (به): ليس في (ل، و).

[988] (عن): في (ل، و): (من).

[989] (أي): ليس في (ل، و).

[990] البقرة 117.

[991] (أبو منصور): ليس في (ل، و).

[992] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (109/2).

[993] (الذي ادَّعيناه، أعني: مبدأً للإيجاد غيرَ القدرةِ والإرادةِ): في (ل، و): (المذكور).

[ب/105و] عن سهولة إيجادِهِ[994]، بمعنى أنَّه لو كان في قدرة البشرِ إيجادُ الشيءِ بهذه الكلمةِ الموجَزة.. أمَا كان الإيجادُ عليهم في غاية اليُسْرِ، فيكونُ إيجادُ العالَمِ على الله تعالى أيسرَ من ذلك.

وقالوا في تفسير قوله تعالى ﴿وإذا قضى أمراً فإنَّما يقولُ له كنْ فيكون﴾[995]: إنَّه تعالى لمْ يُرِدْ به أنَّه خاطَبَهُ بكلمة "كنْ" فكان بهذا الخطابِ؛ لأنَّه لو جُعِلَ خطاباً فإمَّا أنْ يكونَ خطاباً للمعدوم فيوجَدَ بهذا الخطابِ أو للموجود حينَ وُجِدَ، وكلاهما محالان.

أمَّا الأوَّلُ فلاستحالة الخطابِ بالمعدوم؛ لعدم تصوُّرِ فَهْمِ الخطابِ من المعدوم، فيكونُ عبثاً.

وأمَّا الثاني فلاستلزامه تحصيلَ الحاصلِ، بل إنَّما أراد به بيانَ أنَّه إذا أراد تكوينَ شيءٍ وإيجادَهُ.. يكونُ بسهولةٍ بلا لفظٍ وتكلُّمٍ.

وذهب الأشعريُّ وأصحابُهُ إلى أنَّ [و/110ظ] وجودَ الأشياءِ متعلِّقٌ بخطاب "كنْ"[996] وأنَّه حقيقةٌ في إيجاده تعالى، بمعنى أنَّ اللهَ تعالى أجرى عادتَهُ في تكوين الأشياءِ أنْ يكوِّنَها بخطابِ "كنْ"، فإذا أراد شيئاً.. يقولُ له "كنْ" -أي: احدُثْ- فيحدثُ عَقِيبَ تعلُّقِ هذا القولِ، لكنَّ مرادَهم الكلامُ الأزليُّ القائمُ بذاته تعالى لا الكلامُ اللفظيُّ المركَّبُ من الأصواتِ والحروفِ؛ لأنَّه حادثٌ فيحتاجُ إلى خطابٍ آخَرَ فيتسلسلُ، ولأنَّه يستحيلُ قيامُ الحادثِ بذاته تعالى.

فإنْ قيل: إنَّ ما يتعلَّقُ به هذا الخطابُ [ل/118ظ] إمَّا معدومٌ أو موجودٌ، وكلاهما محالان كما تقدَّمَ آنِفاً[997].

أُجيبَ بأنَّه معدومٌ، وتوقُّفُ خطابِ التكوينِ على فَهْمِ المخاطَبِ ممنوعٌ، وإنَّما يتوقَّفُ عليه الخطابُ التكليفيُّ، بل توقُّفُهُ ممنوعٌ أيضاً، إذ يجوزُ أنْ يتعلَّقَ الخطابُ التكليفيُّ في الأزل بالمعدوم على معنى أنَّ الشخصَ الذي سيوجَدُ مأمورٌ بالصلاة مثلاً وقتَ وجودِهِ.

وقيل: إنَّ الكلامَ في الأزل [ب/105ظ] لا يُسمَّى خطاباً حتَّى يحتاجَ إلى مخاطَبٍ له فَهْمٌ، وهذا القولُ منهم بناءً على أصلهم أنَّ التكوينَ ليس صفةً حقيقيَّةً عندهم بل هو[998] أمرٌ اعتباريٌّ وعينُ المكوَّنِ،

---

[994] في (ل، و) زيادة: (به).

[995] البقرة 117.

[996] انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام (ص29-30).

[997] (آنفاً): ليس في (ل، و).

[998] (هو): ليس في (ل، و).

فلا يَصِحُّ أنْ يتعلَّقَ به وجودُ الأشياءِ، فإنْ تمَّ هذا.. تمَّ ذاك، وإلَّا فلا، لكنْ قد عرفتَ عدمَ تمامِ هذا آنِفاً[999].

وقال فخرُ الإسلامِ في «البزدوي»[1000]: إنَّ وجودَ العالَمِ بصفة التكوينِ وخطابِ "كنْ" معاً.

واعتُرِضَ عليه بأنَّ الوجودَ إمَّا أنْ يتعلَّقَ بكلٍّ من التكوينِ والخطابِ مستقلّاً أو لا.

فعلى الأوَّلِ يَلزمُ توارُدُ علَّتَين مستقلَّتَين[1001] على معلولٍ واحدٍ بالشخص، وذلك باطلٌ.

وعلى الثاني يَلزمُ أنْ يكونَ الباري تعالى مفتقِراً في إيجاده إلى الغير، وذلك من أَمارَةِ النقصِ.

وأُجيبَ بأنَّا لا نسلِّمُ لزومَ افتقارِهِ إلى الغير، كيف؟! وإنَّ مرادَهُ بالأمر ههنا هو الكلامُ الأزليُّ القائمُ بذاته تعالى، وهو من صفاته القديمة، وليست غيراً له.

مسألةٌ خلافيةٌ (42)

اعلمْ[1002] أنَّهم اختلفوا في أنَّ المعدومَ هل هو مكلَّفٌ في الأزل أم لا؟

فقال عامَّةُ الأشاعرةِ: إنَّه مكلَّفٌ بالمعنى الذي ذكرناه، وإلَّا لمْ يكنِ التكليفُ أزليّاً، واللازمُ باطلٌ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى[1003].

وقالت [و/111و] المعتزلةُ وبعضُ أصحابنا: إنَّه ليس بمكلَّفٍ، واستدلُّوا عليه بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ الصبيَّ والمجنونَ ليسا بمكلَّفَين لعدم أهليَّتِهما، فالمعدومُ أجدرُ.

والجوابُ عنه: ليس المرادُ بتكليف[1004] المعدوم طلبَ إتيانِ المأمورِ به حالَ العَدَمِ؛ لأنَّه محالٌ، كيف؟! وإنَّ المعدومَ ليس بثابتٍ[1005]، بل المرادُ التكليفُ بالمعنى الذي ذكرناه.

---

999 (لكنْ قد عرفتَ عدمَ تمامِ هذا آنِفاً): ليس في (ل، و).

1000 (في البزدوي): ليس في (ل، و). انظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (171/).

والمراد بـ "البزدوي" في كلام المؤلف هو كتاب «أصول البزدوي»: للإمام فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي الحنفي (ت 482هـ). انظر: كشف الظنون (81/1).

1001 (علَّتَين مستقلَّتَين): في (ل، و): (العلَّتَين المستقلَّتَين).

1002 (اعلمْ): في (ل): (واعلمْ)، وفي هامش (و): (مطلبٌ: المعدومُ هل هو مكلَّفٌ أم لا).

1003 انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (262/2).

1004 (بتكليف): في (و): (تكليف).

1005 (كيف؟! وإنَّ المعدومَ ليس بثابتٍ): ليس في (ل، و).

الثاني[1006]: لو كان [ل/119و] المعدومُ[1007] مكلَّفاً في الأزل.. لزم أنْ يوجَدَ أمرٌ ونهيٌ في الأزل من غير متعلَّقٍ موجودٍ في الأزل، وهو محالٌ.

والجوابُ: لا نسلِّمُ أنَّه محالٌ؛ لجواز أنْ يتعلَّقَ بالمعدوم في الأزل باعتبار وجودِهِ العلميِّ، وهو المرادُ بتكليف المعدومِ في الأزل.

الثالثُ[1008]: لو كان المعدومُ[1009] مكلَّفاً في الأزل.. لزم تعدُّدُ كلامِ اللهِ تعالى في الأزل، لأنَّه عبارةٌ عن الأمرِ والنهيِ والخبرِ، وذلك متعدِّدٌ، وقد اتَّفقوا أنَّ كلامَ اللهِ تعالى واحدٌ في الأزل لا تعدُّدَ فيه كما أنَّ عِلْمَهُ تعالى واحدٌ[1010] في الأزل لا تعدُّدَ فيه[1011].

والجوابُ: لا نسلِّمُ لزومَ التعدُّدِ في الأزل على تقدير كونِ المعدومِ مكلَّفاً في الأزل[1012]، بل هو[1013] واحدٌ، والتعدُّدُ إنَّما يَعرِضُ فيما لا يزالُ باعتبار المتعلَّقِ -أعني: المأمورَ والمنهيَّ عنه والمخبَرَ عنه-، كالعِلْمِ فإنَّه[1014] واحدٌ في الأزل متعدِّدٌ باعتبار المتعلَّقِ[1015].

ثُمَّ لَمَّا ذكر الصفاتِ التي اتَّفقَ عليها جمهورُ أهلِ السُّنَّةِ[1016] أراد أنْ يَذكُرَ صفاتٍ أخرى اختُلفَ فيها، فقال:

مسألةٌ خلافيةٌ (31)

(الإدراكُ والقِدَمُ والبقاءُ ليست صفةً حقيقيَّةً زائدةً على ذاته) أمَّا الإدراكُ؛ فلأنَّه عبارةٌ عن عِلْمِهِ تعالى، خلافاً للأشاعرة فإنَّهم قالوا إنَّه صفةٌ مغايِرةٌ للعِلْمِ متمسِّكين بإدراك الشمِّ والذوقِ واللمسِ[1017]، ولأنَّه كمالٌ وضِدُّهُ نقصٌ يجب تنزيهُ اللهِ تعالى عنه، فوجب اتِّصافُهُ بتلك الإدراكاتِ زائداً على العِلْمِ، لكنْ

[1006] في (ل) زيادة: (أنه).

[1007] (المعدوم): مشطوبة في (ل).

[1008] في (ل) زيادة: (أنه).

[1009] (المعدوم): مشطوبة في (ل).

[1010] (لا تعدُّدَ فيه كما أنَّ عِلْمَهُ تعالى واحدٌ): في (ل، و): (كعِلْمِهِ تعالى).

[1011] (لا تعدُّدَ فيه): ليس في (ل، و).

[1012] (على تقدير كون المعدوم مكلفاً في الأزل): مشطوبة في (ل).

[1013] (هو): ليس في (ل، و).

[1014] (فإنَّه): ليس في (ل، و).

[1015] (المتعلَّق): في (ل، و): (متعلَّقِهِ).

[1016] (التي اتَّفق عليها جمهورُ أهلِ السُّنَّةِ): في (ل، و): (المتَّفَق عليها).

[1017] انظر: أبو الحسن الأشعري (ت 330هـ)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص33)، تحقيق: د. حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955هـ. مقالات الإسلاميين (259/2).

على ما يليقُ به من نفيِ الاتِّصالِ بالأجسام ونفيِ اللَّذَّاتِ والآلامِ، ولهذا اتَّفقوا على أنَّ إطلاقَ لفظِ الشمِّ والذوقِ واللمسِ لا يَصِحُّ عليه تعالى ولا اتِّصافُهُ بها لكونها من خواصِّ الأجسامِ، ولمْ يَرِدْ بها النقلُ.

وذهب الماتُريديَّةُ وأكثرُ المتكلِّمين إلى نفيِهِ وإرجاعِهِ [ب/106و] إلى العِلْمِ؛ لأنَّ صفاتِهِ تعالى إنَّما يُعرَفُ بالسمع وبدلالة أفعاله عليه، بحيثُ لو لمْ يكنْ تلك الصفةُ.. لمْ [و/111ظ] يمكنْ أنْ يتكوَّنَ فعلُهُ، وتلك الإدراكاتُ ليست كذلك؛ لأنَّ أفعالَهُ لا يتوقَّفُ عليها لإحاطة عِلْمِهِ بمتعلَّقاتِها[1018]، ولمْ يَرِدْ بها السمعُ أيضاً.

مسألةٌ خلافيةٌ (32)

وأمَّا القِدَمُ فلأنَّه عبارةٌ عن عدم بدايةِ الوجودِ عندنا فيرجِعُ إلى السلبيِّ، خلافاً لكثيرٍ من الأشاعرة فإنَّهم قالوا: "إنَّه صفةٌ زائدةٌ مثلُ العِلْمِ والقدرةِ[1019]".

قلنا: لو كان كذلك.. لزم أنْ يكونَ [ل/119ظ] للقِدَمِ قِدَمٌ، وإلَّا لكان حادثاً مسبوقاً بالعدم، ولا شكَّ أنَّ القِدَمَ صفةٌ لازمةٌ لا يُتصوَّرُ انفكاكُ موصوفِها عنها، فإذا كان مسبوقاً بالعدم كان الموصوفُ أيضاً كذلك، فيَلزمُ حدوثُ القديمِ، وذلك باطلٌ، فيكونُ لذلك القِدَمِ قِدَمٌ فيتسلسلُ القِدَماتُ.

مسألةٌ خلافيةٌ (33)

وأمَّا البقاءُ فهو عبارةٌ عن عدم انتهاءِ الوجودِ عندنا، خلافاً للأشعريِّ وأكثرِ أصحابِهِ فإنَّهم قالوا: "إنَّه صفةٌ زائدةٌ على ذاته كالعِلْمِ والقدرةِ[1020]" مستدلِّين بأنَّه تعالى باقٍ، فلا بدَّ له من البقاء كما في العالِمِ والقادرِ؛ لأنَّه ليس من السُّلوبِ والإضافاتِ وليس عبارةً عن الوجود بل هو زائدٌ عليه؛ لأنَّ الوجودَ متحقِّقٌ في آنِ الحدوثِ دونَ البقاءِ بل يتجدَّدُ بعدَهُ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ تجدُّدَ الاتِّصافِ بصفةٍ يقتضي كونها وجوديَّةً كتجدُّدِ معيَّةِ الباري تعالى مع الحوادث؛ لجواز الاتِّصافِ بالعدميَّاتِ أيضاً، فيجوزُ أنْ يتَّصفَ بالبقاء بمعنى عدمِ انتهاءِ الوجودِ والاتِّصافِ بالبقاء بهذا المعنى كافٍ في اشتقاق الباقي منه، ولأنَّ ما ذكرتم منقوضٌ بالحدوث؛ لأنَّه زال بعد أنْ كان في آنِ الحدوثِ كما أنَّ البقاءَ حصل بعد أنْ لمْ يكنْ، فلو دلَّ ما ذكرتم في البقاء على كونه وجوديّاً لكان الحدوثُ أيضاً كذلك؛ لأنَّ العدمَ بعد الحصولِ كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة، فيَلزمُ التسلسلُ في الحدوثاتِ الوجوديَّةِ ضرورةَ أنَّ الحدوثَ حادثٌ مع أنَّكم معترفون بأنَّ الحدوثَ ليس أمراً زائداً.

[1018] (بمتعلَّقاتِها): ليس في (ل، و).

[1019] (والقدرةِ): في (ل، و): (وغيره).

[1020] (والقدرةِ): في (ل، و): (وغيره).

واحتجَّ أصحابُنا بوجوهٍ:

أحدُها أنَّه لا يُعقَلُ من البقاء إلَّا استمرارُ الوجودِ [ب/106ظ] ولا معنى له سوى الوجودِ من حيثُ انتسابُه إلى الزمان الثاني. [و/112و]

وثانيها أنَّ الواجبَ لو كان باقياً بالبقاء الذي ليس نفسَ ذاتِهِ لَمَا كان واجبَ الوجودِ لِذاتِهِ؛ لأنَّ ما هو موجودٌ لِذاتِهِ فهو باقٍ لِذاتِهِ ضرورةَ أنَّ ما بالذات لا يزولُ أبداً.

وثالثُها أنَّ البقاءَ لو كان صفةً أزليَّةً زائدةً على الذات قائمةً به.. لكانت باقيةً.

فإنْ كان لها بقاءٌ.. نقلُ الكلامَ إليه فيتسلسلُ البقاءاتُ، [ل/120و] وأيضاً يَلزمُ قيامُ المعنى بالمعنى، وهما باطلان.

وإنْ لمْ يكنْ لها بقاءٌ.. لكان كعالِمٍ بلا عِلْمٍ، وهو باطلٌ.

فإنْ قيل: هو باقٍ ببقاءٍ هو نفسُهُ فلا يتسلسلُ.

قلنا: فحينئذٍ يجوزُ أنْ يكونَ ذاتُ الباري باقياً ببقاءٍ هو نفسُهُ وعالِماً بعِلْمٍ هو نفسُهُ، فلا يَثْبتُ زيادةُ الصفاتِ أصلاً.

فإنْ قيل: إنَّ كونَ بقاءِ ذاتِ الباري أو عِلْمِهِ أو قدرتِهِ نفسَ ذاتِهِ مُحالُ لِمَا مرَّ في بحث الصفات، بخلاف كونِ بقاءِ البقاءِ نفسَ البقاءِ، إذ لمْ يَثبُتْ مُحاليَّتُهُ بعدُ، فيجوزُ أنْ يكونَ نفسَهُ كوجود الوجود.

قلنا: يُشكِلُ ببقاء سائرِ الصفاتِ، فإنَّها باقيةٌ مع أنَّ بقاءَها ليس نفسَها، فيَلزمُ قيامُ المعنى بالمعنى.

فإنْ قيل: إنَّ العِلْمَ وغيرَهُ من صفات الباري تعالى باقٍ ببقاءٍ هو نفسُه على ما وضَّحَهُ الأستاذُ بأنَّه لَمَّا ثَبَتَ قِدَمُ الصفاتِ ولزم كونُها باقيةً وامتنع الباقي بلا بقاءٍ وكونُها باقيةً ببقاءٍ زائدٍ لاستحالة قيام المعنى بالمعنى.. ثَبَتَ أنَّ كلّاً منها باقيةٌ ببقاءٍ هو نفسُها، فكان العِلْمُ مثلاً صفةً للذات بها يكونُ عالِماً وبقاءً لنفسه به يكون هو باقياً، وكان بقاءُ الذاتِ بقاءً لها وبقاءً لنفسه أيضاً، [ب/107و] ولمْ يكنِ العِلْمُ صفةً لنفسه حتَّى يَلزمَ كونُهُ عالِماً، ولا بقاؤه بقاءً للذات حتَّى يَلزمَ كونُها باقياً ببقاء عِلْمِهِ.

قلنا: يَلزمُ أنْ يكونَ الذاتُ عالِماً بما هو بقاءٌ والعِلْمُ باقياً بما هو عِلْمٌ، وهو باطلٌ.

اللهمَّ إلَّا أنْ يقالَ: المحالُ كونُ الشيءِ عالِماً بما هو بقاءٌ له وباقياً بما هو عِلْمٌ له، وههنا العِلْمُ عِلْمٌ للذات وليس بقاءً له والبقاءُ بقاءٌ للعِلْمِ وليس عِلْماً له.

(ولله تعالى يدٌ) لقوله تعالى: ﴿يدُ اللهِ فوقَ أَيدِيهم﴾[1021] ﴿... يدُ اللهِ مغلولةٌ﴾[1022].

هذا شروعٌ في بيان المتشابهاتِ:

اعلمْ أنَّهم اختلفوا في أنَّ الراسخَ في العِلْمِ هل يَعلَمُ تأويلَ [و/112ظ] المتشابهاتِ أو لا[1023]؟

مسألةٌ خلافيةٌ (34)

فذهب السلفُ من الصحابة والتابعين واختاره عامَّةُ الماتُريديَّةِ وقدماءُ الأشاعرةِ وهو روايةٌ عن الأشعريّ[1024] إلى أنَّه لا حظَّ لأحدٍ في ذلك، وإنَّما الواجبُ فيه التسليمُ[1025] إلى الله تعالى مع اعتقاد حَقِّيَّةِ المرادِ عنده لابتلاء الراسخين، وعلى هذا يجب الوقفُ على قوله تعالى: ﴿إلَّا اللهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وما يَعلَمُ تأويلَهُ إلَّا اللهُ والراسخون في العِلْمِ﴾[1026]، فيكونُ قولُهُ: ﴿والراسخون﴾ ثناءً [ل/120ظ] مبتدأً من الله تعالى بالإيمان والتسليم بأنَّ الكلَّ من عندِهِ، لا عطفاً على ﴿اللهُ﴾.

وذهب عامَّةُ المتأخِّرين من الأشاعرة[1027] واختاره المعتزلةُ[1028] إلى أنَّ الراسخَ يَعلَمُ تأويلَ المتشابهِ وأنَّ الوقفَ على قوله ﴿والراسخون في العِلْمِ﴾ لا على ما قبلَهُ والواوُ فيه للعطف لا للاستئناف، لَمَّا رأَوا أنَّ أهلَ البدعِ والضلالِ بعد انقراضِ السلفِ تمسَّكوا بظواهر المتشابهاتِ في إثبات مذاهبِهم الباطلةِ من إثباتِ الجسمِ والجهةِ وغيرِهما فاضطروا إلى إلزامِهم وإبطالِ مذهبِهم ودلائلِهم، فاحتاجوا إلى التأويل.

ولهذا قيل: "مذهبُ السَّلَفِ أسلمُ ومذهبُ الخَلَفِ أحكمُ"، والمرادُ بالتأويل الذي اختاره الخَلَفُ وفوَّضَهُ السَّلَفُ إلى عِلْمِ اللهِ تعالى هو التأويلُ التفصيليُّ، وإلَّا فالتأويلُ الإجماليُّ ممَّا لا خلافَ في لزومه بين [ب/107ظ] الفريقَين.

[1021] الفتح 10.

[1022] جزءٌ من آية: ﴿وقالتِ اليَهُودُ يدُ اللهِ مغلولةٌ غُلَّتْ أَيدِيهِمْ ولُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾. المائدة 64.

[1023] (أو لا): ليس في (ل، و).

[1024] (واختاره عامَّةُ الماتُريديَّةِ وقدماءُ الأشاعرةِ وهو روايةٌ عن الأشعريّ): في (ل، و): (وعامَّةُ الماتريديَّة).

انظر: مقالات الإسلاميين (ص224).

[1025] في (ل، و) زيادة: (والتفويضُ).

[1026] آل عمران 7.

[1027] انظر: مقالات الإسلاميين (ص224).

[1028] (عامَّة المتأخِّرين من الأشاعرة واختاره المعتزلة): في (ل، و): (الأشاعرة والمعتزلة).

فإنَّه لَمَّا لمْ يمكنْ حملُ النصوصِ على معانيها الحقيقيَّةِ من الجسمِ والجوارحِ والتحيُّزِ والانفعالاتِ على ما سيأتي بيانُهُ لِمَنْعِ البراهينِ القطعيَّةِ[1029] عنها، ولمْ يَجُزْ إبطالُ الأصلِ بالكلِّيَّةِ مع ورود الشرعِ لِمُجَرَّدِ عدمِ دَرْكِنا حقيقةَ الوصفِ بلا كيفٍ.. حَمَلُوا على المجاز من الصفات بلا كيفيَّةٍ، واعتقدوا ما ورد به الآياتُ والأحاديثُ المشهورةُ مع التنزيه عمَّا يوهِمُ ظواهرُها، وإنْ لمْ يُعرَفْ تفاصيلُها فيُفوَّضُ عِلْمُها إلى الله تعالى، وهذا تأويلٌ لكنَّه[1030] إجماليٌّ على ما[1031] أشار إليه في المرصدِ الثاني في التنزيهاتِ في[1032] «المواقف»[1033].

(ووجهٌ) لقوله تعالى: ﴿وجهُ ربِّكَ﴾[1034]

(ونفسٌ) لقوله تعالى: ﴿ويحذِّرُكُمُ اللهُ نفسَهُ﴾[1035]

(وعينٌ) لقوله تعالى: ﴿تجري بأعيننا﴾[1036]

(وجَنْبٌ) لقوله تعالى: ﴿ما فرطْتُ في جَنْبِ اللهِ﴾[1037]

(وقَدَمٌ) لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «فيَضَعُ الجبَّارُ قَدَمَهُ في النار»[1038]

[1029] (القطعيَّة): ليس في (ل، و).

[1030] (لكنَّه): ليس في (ل، و).

[1031] (على ما): في (ل، و): (كما).

[1032] (المرصدِ الثاني في التنزيهاتِ في): ليس في (ل، و).

[1033] انظر: المواقف في علم الكلام (29/3، 32).

[1034] الرحمن 27.

[1035] آل عمران 28.

[1036] القمر 14.

[1037] الزمر 56.

[1038] لم أجده بهذا اللفظ، وأخرجه محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبد الله (ت 256هـ)، في الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه برقم (6661)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى 1422هـ، ومسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (ت 261هـ)، صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم برقم (2848)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت كلاهما من حديث أنسٍ بلفظ: «حتَّى يضعَ ربُّ العِزَّةِ فيها قَدَمَهُ».

(**وإصبعٌ**) لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «إنَّ قلبَ المؤمنِ بينَ إصبَعَين من أصابع الرحمن»[1039]

(**ويمينٌ**) لقوله تعالى: ﴿والسماواتُ مطويَّاتٌ بيمينِهِ﴾[1040]

(**وكَفٌّ**) لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «وضع كَفَّهُ بين كَتِفَيَّ»[1041] [و/113و]

(**واستواءٌ**) لقوله تعالى: ﴿الرحمنُ على العرشِ استوى﴾[1042]

(**ونورٌ**) لقوله تعالى: ﴿اللهُ نورُ السماواتِ﴾[1043]

(**وغضبٌ ورضاً**) وهذه الأشياءُ كلُّها صفةٌ زائدةٌ على ذاته

(**بلا كيفٍ**) ولا يَرجِعُ إلى شيءٍ من صفاته، ولا نعلَمُ كيفيَّتَها، ولا نعتقدُ حقيقتَها الظاهرةَ من الجسمِ والجسمانيَّةِ والكيفيَّةِ الانفعاليَّةِ، بل نعتقدُ أصلَها ونفوّضُ كيفيَّتَها إلى الله تعالى على ما عليه السلفُ.

وأمَّا الخَلَفُ [ل/121و] فقد أوَّلوا اليدَ بالقدرةِ وكونُها تثنيةً وجمعاً للدلالة على الكمالِ، والوجهَ بالوجودِ، والنفسَ بالذاتِ، والعينَ بالبَصَرِ، والجَنْبَ بالأمرِ، والقَدَمَ[1044] [ب/108و] والإصبعَ واليمينَ بالقدرةِ، والاستواءَ بالاستيلاءِ، والكَفَّ بالتدبيرِ.

[1039] ذكره بهذا اللفظ ابنُ قتيبةَ الدينوري في «تأويل مختلف الحديث» (ص203) من غير نسبةٍ، والحديثُ أصلُهُ في «صحيح مسلمٍ» برقم (2654) من حديث عبد الله بن عمرٍو رضي الله عنهما بلفظ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بينَ إصبعَين من أصابع الرحمَنِ...».

[1040] الزمر 67.

[1041] طرفُ حديثٍ أخرجه الترمذيُّ في «سننه» برقم (3235) من حديث معاذِ بن جبلٍ رضي الله عنه.

[1042] طه 5.

[1043] النور 35.

[1044] (والقدم): في (و): (والقدرة).

[أسماء الله تعالى]

(وله تعالى أسماءٌ، والتسميةُ بها توقيفيَّةٌ) أي: يتوقَّفُ على إذنِ الشارعِ[1045] لا خلافَ في جواز إطلاقِ الأسماءِ والصفاتِ على الله تعالى بحسَب كلِّ لغةٍ إذا ورد إذنُ الشرعِ، ولا في عدم جوازِهِ إذا ورد منعُهُ.

واختلفوا فيما أُخِذَ من الصفاتِ والأفعالِ ولمْ يُرَدْ به إذنٌ ولا منعٌ وكان الله تعالى موصوفاً بمعناه ولمْ يكنْ إطلاقُهُ موهماً بما يستحيلُ في حقِّهِ بل يُشعِرُ بالتعظيم:

فعند جمهورِ أهلِ السُّنَّةِ[1046] لا يجوزُ للاحتياط احترازاً عمَّا يوهِمُ باطلاً لِعِظَمِ الخَطَرِ في ذلك، فلا يجوزُ [ب/108ظ] الاكتفاءُ في عدم إيهامِ الباطلِ بمَبْلَغِ إدراكِنا، بل لا بدَّ من الاستناد إلى إذن الشرعِ.

وعند المعتزلةِ والكرَّاميَّةِ يجوز، وإليه مالَ القاضي أبو بكرٍ[1047].

وتوقَّفَ إمامُ الحرمَين[1048].

واختلفوا أيضاً في إطلاق ما يرادِفُ الأسماءَ الواردةَ في الشرع ولمْ[1049] يوهِمْ نقصاً:

قيل: يجوزُ؛ لأنَّ الإذنَ بأحد المرادِفَين إذنٌ بالآخَرِ ما لمْ يوهِمْ نقصاً، حتَّى لا يجوزُ[1050] نحوُ: العارفُ.

– ومنعَهُ إمامُ الحرمَين بأنَّ معنى الجوازِ وعدمِهِ: الحِلُّ والحُرمَةُ، وكلٌّ منهما حُكمٌ شرعيٌّ لا يَثبُتُ إلَّا بدليلٍ شرعيٍّ، والقياسُ إنَّما يُعتَبرُ في العمليَّاتِ التي يُكتفَى فيها بالظنِّ[1051] دونَ الأسماءِ والصفاتِ.

وأُجيبَ بأنَّ التسميةَ من باب العمليَّاتِ وفِعْلِ اللسانِ، فيجري فيها القياسُ.

[1045] (أي: يتوقَّفُ على إذن الشارع): ليس في (ل، و).

[1046] انظر هذه الأقوال في شرح المواقف للجرجاني (210/8).

[1047] هو القاضي أبو بكرٍ محمَّدُ بنُ الطَّيِّبِ بنِ محمَّدِ بنِ جعفرٍ الباقِلَّانيُّ (ت 403هـ). انظر ترجمته في: ترتيب المدارك للقاضي عِيَاضٍ (44/7)، وسير أعلام النبلاء (190/17).

[1048] إمامُ الحرمَينِ هو ضياءُ الدِّينِ أبو المعالي أبو محمَّدٍ عبدُ الملكِ بنُ عبدِ اللهِ بنِ يوسفَ الجوينيُّ (ت 478هـ). انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (468/18)، وطبقات الشافعيين لابن كثير (466/1).

[1049] (ولم): في (ل، و): (ولا).

[1050] (حتَّى لا يجوزُ): ليس في (ل، و).

[1051] (العمليَّاتِ التي يُكتفى فيها بالظنِّ): في (ل): (العمليَّات)، وفي (و): (العلِّيَّات).

(**والذي وَرَدَ فيه الإذنُ تسعةٌ وتسعونَ في المشهور**) لِمَا في الصحيحَين: «إنَّ لله تعالى تسعةً وتسعينَ اسماً»[1052]، وليس فيهما تعيينُ تلك الأسماءِ وإنَّما عيَّنَها الترمِذِيُّ.

(**الاسمُ**) أي: اللفظُ الدالُّ على المعنى مطلقاً اسماً كان أو فعلاً [و/113ظ] أو حرفاً.

(**غيرُ التسميةِ**) أي: وضعِ اللفظِ للمعنى.

(**و**) غيرُ

(**المسمَّى**) أي: المعنى الذي وُضِعَ اللفظُ بإزائه.

مسألةٌ خلافيةٌ (**6**)

(**وأمَّا ما اشتُهِرَ عن الأشعريِّ أنَّه**) أي: الاسمَ

(**قد يكونُ عينَ المسمَّى؛ نحوَ: "الله"، وقد يكونُ غيرَهُ؛ نحوَ: "الخالقِ" و"الرازقِ"**) ممَّا يدلُّ على صفة الفعل

(**وقد يكونُ لا هوَ ولا غيرُهُ؛ نحوَ: "العليمِ" و"القديرِ"**) ممَّا يدلُّ على صفةٍ ذاتيَّةٍ ليست عينَ الذاتِ ولا غيرَهُ.

(**و**) ما اشتُهِرَ أيضاً

(**عن الماتُريديِّ** [ل/121ظ] **أنَّه عينُ المسمَّى مطلقاً**[1053] [ب/109و] **فالمرادُ به**) أي: بالاسم في قولهم هذا[1054]

(**هو المدلولُ**) أي: المعنى الذي دلَّ عليه الاسمُ بالوضع

(**لا اللفظُ**) إذ لا نزاعَ في مغايَرةِ اللفظِ الدالِّ للمدلول المسمَّى، وإنَّما النزاعُ في المدلول: أهو الذاتُ المسمَّى من حيثُ هو كما في أسماء الأعلام؟ أو أمرٌ عارضٌ للذات نحوَ: "الخالقِ" و"الرازقِ"؟ أو أمرٌ ليس عينَهُ ولا غيرَهُ نحو: "العليمِ" و"القديرِ"؟

[1052] أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» برقم (2736)، ومسلمٌ في «صحيحه» برقم (2677)، والترمذيُّ في «سننه» برقم (3507)، وكلُّهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

[1053] انظر: إشارات المرام من عبارات الإمام (ص36).

[1054] (في قولهم هذا): ليس في (ل، و).

فالأشعريُّ[1055] أخذَ المدلولَ أعمَّ من المطابِقيّ والتضمُّنيّ، واعتبر في اسم العَلَمِ المطابِقيَّ وفي أسماء الصفاتِ المعانيَ التضمُّنيَّةَ المقصودةَ بالذات، فزعم أنَّ:

مدلولَ "اللهِ" هو نفسُ الذاتِ.

ومدلولَ نحوِ "الخالقِ" هو الخَلْقُ، وهو غيرُ الذاتِ.

ومدلولَ نحوِ "العليمِ" هو العِلْمُ، وهو لا هوَ ولا غيرُهُ.

ومشايخُنا[1056] الماتُريديَّةِ[1057] اعتبروا المدلولَ المطابِقيَّ، (فأطلقوا القولَ بأنَّ الاسمَ نفسُ المسمَّى مطلقاً للقطع بأنَّ المدلولَ المطابِقيَّ)[1058] [نفسُ المسمَّى في جميع الأسماءِ، فإنَّ المدلولَ المطابِقيَّ][1059] للخالق مثلاً: ذاتٌ له الخَلْقُ، وهو المسمَّى بعينه، [وهكذا...][1060]

فإنْ قيل: فعلى هذا لا معنى لهذا النزاعِ؛ لأنَّه:
إنِ أُريدَ بالاسم هو اللفظُ الدالُّ.. يكون غيرَ المسمَّى بالاتّفاق.
وإنْ أُريدَ به المدلولُ الأعمُّ على ما قاله الأشعريُّ.. ينقسمُ إلى الأقسام الثلاثةِ المذكورةِ[1061] بالاتّفاق.
وإنْ أُريدَ به المدلولُ المطابِقيُّ.. يكونُ عينَهُ بالاتّفاقِ.
فيكونُ النزاعُ لفظيّاً.

قلنا: لا شكَّ في متانة هذا، إلَّا أنَّ الاسمَ قد يُطلَقُ ويرادُ به مدلولُهُ نحوُ: "زيدٌ كاتبٌ" و"اللهُ خالقٌ"[1062]، وقد يرادُ به لفظُهُ نحو: "زيدٌ اسمٌ" و"ضَرَبَ فعلٌ"[1063].

[1055] انظر: شرح المواقف للجرجاني (208/8)، وإشارات المرام (ص99).
[1056] (ومشايخنا): في (ل، و): (ومشايخ).
[1057] انظر: شرح المواقف للجرجاني (208/8).
[1058] ما بين قوسين ليس في (و).
[1059] ما بين معقوفين ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).
[1060] (وهكذا): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).
[1061] (المذكورة): ليس في (ل، و).
[1062] (نحوُ: "زيدٌ كاتبٌ" و"اللهُ خالقٌ"): ليس في (ل، و).
[1063] (وضرب فعل): ليس في (ل، و).

وعلى الأوَّل قد يرادُ به نفسُ ماهيَّةِ المسمَّى نحو: "الحيوانُ جنسٌ، والإنسانُ نوعٌ"، وقد يرادُ به بعضُ أفرادِهِ نحوُ[1064]: "جاءني إنسانٌ" و"رأيتُ حَيَواناً"، فبهذا الاعتبار وقع الاشتباهُ المفضي إلى الاختلاف، فصار محلّاً للنزاع.

وأمَّا ما نُقِلَ عن بعض الأشاعرةِ أنَّ التسميةَ عينُ الاسمِ بمعنى [ب/109ظ] اللفظِ، فمخالفٌ للعُرفِ واللغةِ، [و/114و] ولا ضرورةَ في ارتكاب اصطلاحٍ جديدٍ، بل الحقُّ أنَّ التسميةَ غيرُ الاسمِ مطلقاً.

مسألةٌ خلافيةٌ (10)

واعلمْ أنَّهم اتَّفقوا على أنَّ دلالةَ الأسماءِ على المسمَّياتِ [ل/122و] والألفاظِ على المعاني بالوضع لا لمناسبةٍ[1065] بينهما.

ثُمَّ اختلفوا في تعيين الواضعِ فذهب جمهورُ أهلِ السُّنَّةِ إلى أنَّه هو الله تعالى وَضَعَها لمعانيها ثُمَّ عَلَّمَها لعباده، لكنَّهم اختلفوا في طريق التعليم لهم.

فذهب الأشعريُّ وأصحابُهُ[1066] إلى أنَّه عَلَّمَها لهم: بالوحي إلى آدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ، أو بخَلْقِ الأصواتِ في جسمٍ من الأجسام وإسماعِهِم إيَّاها، أو بخَلْقِ عِلْمٍ ضروريٍّ بها في بعضهم.

والمختارُ عندَهم هو الأوَّلُ؛ لأنَّه هو المعتادُ في تعليم اللهِ تعالى لعباده، ولقوله تعالى: ﴿وعَلَّمَ آدمَ الأسماءَ﴾[1067]، أي: الألفاظَ الدالَّةَ على معانيها اسماً أو فعلاً أو حرفاً.

وقال أبو منصورٍ الماتُريديُّ وأصحابُهُ[1068]: إنَّ التعليمَ بطريق خَلْقِ الأصواتِ في جسمٍ غيرُ معتادٍ، وبطريق خَلْقِ عِلْمٍ ضروريٍّ غيرُ مرادٍ؛ لأنَّ حصولَ العلمِ الضروريِّ إمَّا بالبديهة أو بالحواسِّ، ومعرفةُ آدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ أسماءَ الأشياءِ ليس بالبديهة ولا بالحسِّ، وإلَّا لعَرَفَها الملائكةُ أيضاً لاستوائهم آدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ في البديهة والحواسِّ السليمةِ، وكذا بطريق الوحيِ غيرُ مرادٍ أيضاً[1069]؛ لأنَّ الوحيَ بنزول المَلَكِ، واللهُ تعالى لمْ يُعلِّمِ الأسماءَ للملائكة كلِّهم قبلَ آدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ؛ لقوله تعالى: ﴿أنبؤوني بأسماءِ هؤلاءِ...﴾[1070] الآيةَ، ولا مخصِّصَ لتخصيص الملائكةِ ببعضهم غيرَ ملائكةِ الوحيِ.

[1064] (بعض أفراده نحو): في (ل، و): (الفردُ الخارجيُّ نحوُ زيدٌ كاتبٌ و).

[1065] (لمناسبةٍ): في (ل، و): (بالمناسبة).

[1066] انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (18/2).

[1067] البقرة 31.

[1068] انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (18/2-19).

[1069] (أيضاً): ليس في (ل، و).

[1070] البقرة 31.

فطريقُ التعليمِ ليس إلَّا الإلهامَ بإلقاء المعنى في قلبه بأنَّ اللفظَ الفلانيَّ يدلُّ على المعنى الفلانيِّ بلا إسماعِ لفظٍ، وهو عِلْمٌ استدلاليٌّ لاجتماعه مع التوجُّهِ وإعمالِ أسبابِ العِلْمِ، بخلاف خَلْقِ العِلْمِ الضروريِّ.

(فصلٌ: [في رؤية الله تعالى]

رؤيةُ اللهِ تعالى بالأبصار في الآخِرة) [ب/110و] بمعنى الانكشافِ التامّ الحاصلِ بحاسَّةِ البصرِ منزَّهاً عن الجهةِ والمقابَلةِ والمكانِ وارتسامِ صورةٍ من المرئيِّ في العين أو اتِّصالِ الشعاعِ الخارجِ من العين بالمرئيِّ على ما هو العادةُ في رؤية الأجسام، لا بمعنى الانكشافِ التامِّ العِلْمِيّ، إذ لا نزاعَ لأحدٍ في حصول هذا الانكشافِ، بل النزاعُ في الانكشاف التامّ الحاصلِ بالبصر فوقَ [و/114ظ] الانكشافِ العِلْمِيّ بدون شيءٍ من[1071] الجهاتِ المتصوَّرةِ في رؤية الأجسام، فجوَّزَهُ أهلُ السُّنَّةِ ومَنَعَهُ سائرُ الفِرَقِ.

قال [ل/122ظ] في «شرح الجوهرة»: قولُهم: "بالأبصار" اقتصارٌ[1072] على ما هو آلةُ الرؤيةِ عادةً[1073]، وإلَّا فالمؤمنون يَرَون ربَّهم في الجنة بجميع أجزائهم البدنيَّةِ على ما نصَّ عليه القُرطُبيُّ أو بجميع أجزاء وجهِهِ على ما ذهب إليه البعضُ.

(جائزةٌ عقلاً) بمعنى أنَّ العقلَ إذا خُلِّيَ وطبعَهُ.. لمْ يَحكُمْ بامتناعها ما لمْ يَقُمْ برهانٌ على الامتناع، مع أنَّ الأصلَ عدمُ الامتناعِ، فمَنِ ادَّعى الامتناعَ.. فعليه البرهانُ.

واحتجُّوا عليه بالنقل والعقل. **مسألةٌ خلافيةٌ (11)**

أمَّا النقلُ وهو مختارُ أبي منصورٍ الماتُريديّ وأصحابِهِ[1074] فبقوله تعالى حكايةً عن موسى عليه الصلاةُ والسلامُ[1075]: ﴿ربِّ أَرِني أَنظُرْ إليكَ قال لنْ تراني ولكنِ انظُرْ إلى الجبلِ فإنِ استقرَّ مكانَهُ فسوفَ تراني﴾[1076]، والاحتجاجُ به من وجهَين:

الأوَّلُ أنَّ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ سأل الرؤيةَ، ولو امتنع.. لَمَا سألها؛ لأنَّه حينئذٍ إمَّا أنْ يَعلَمَ امتناعَها أو يجهلَها[1077].

[1071] (شيءٍ من): ليس في (ل، و).

[1072] (اقتصار): في (ل، و): (اختصار).

[1073] انظر: الإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني (ت 1041هـ)، عمدة المريد لجوهرة التوحيد المسمى بالشرح الكبير (842/2)، تحقيق: بشير برمان، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى 2018م.

[1074] انظر: المواقف في علم الكلام (158/3).

[1075] (حكايةً عن موسى عليه الصلاةُ والسلامُ): ليس في (ل، و)، وفي هامش (ل، و): (قاله حكايةً عن موسى عليه الصلاةُ والسلامُ. منه).

[1076] الأعراف 143.

[1077] (أو يجهلَها): في (ل، و): (أو لا).

فإنْ عَلِمَهُ.. فالسؤالُ به عبثٌ وسَفَهٌ، فلا يليقُ صدورُهُ عن موسى عليه الصلاةُ والسلامُ، وإنْ جَهِلَها[1078].. فالجاهلُ بما لا يجوزُ على الله تعالى لا يكونُ نبيّاً كليماً.

الثاني أنَّه تعالى علَّقَ الرؤيةَ على استقرار الجبل، واستقرارُهُ أمرٌ ممكنٌ [ب/110ظ] في نفسه، وما عُلِّقَ على الممكن فهو ممكنٌ، إذ لو كان ممتنعاً.. لزم إمكانُ صِدْقِ الملزومِ بدون صِدْقِ اللازمِ، وهو مُحالٌ.

واعتُرِضَ على الأوَّلِ بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ لمْ يسألِ الرؤيةَ، بل تجوَّزَ بها عن العِلْمِ الضروريّ لأنَّه لازمٌ لها.

والجوابُ عنه أنَّ الرؤيةَ المطلوبةَ في قوله ﴿أَرِنِي﴾ لو كانت بمعنى العِلْمِ.. لكان النظرُ المرتَّبُ عليه أيضاً بمعناه، والنظرُ وإنِ استُعملَ بمعنى العِلْمِ إلَّا أنَّه إذا وُصِلَ بـ (إلى).. فبعيدٌ جداً، ولا يُعدَلُ عن الظاهر إلا بدليلٍ، ولا دليلَ ههنا، فوجب حملُها على الرؤية لا العِلْمِ الضروريّ.

بل نقولُ: حملُها عليه ممتنعٌ ههنا، وإلَّا لزم ألَّا يكونَ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ عالِماً بربّه مع أنَّه يخاطبُهُ، والمخاطَبُ في حُكْمِ المشاهَدِ، ولِفَواتِ مطابقةِ السؤالِ للجوابِ؛ لأنَّ قولَه ﴿لن تراني﴾ نفيُ الرؤيةِ لا العِلْمِ الضروريّ

الثاني أنَّ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ إنَّما سأله لقومه [ل/123و] ليعلموا امتناعَهُ فيمتنعوا عن [و/115و] طلبها بقولهم: ﴿لن نؤمنَ لكَ حتَّى نرى اللهَ جهرةً﴾[1079] لا لنفسه؛ لأنَّه كان عالِماً بامتناعها.

قلنا: هذا أيضاً خلافُ الظاهرِ، فلا يُصارُ إليه إلَّا بدليلٍ، ولأنَّ قومَه: لو كانوا مؤمنين مصدِّقين له.. كفاهم قولُه: "إنَّ الرؤيةَ ممتنعةٌ فلا تسألوها"، وإنْ لمْ يكونوا مؤمنين.. لمْ يصدِّقوه أيضاً في قوله: ﴿لن تراني﴾ إخباراً من الله تعالى؛ لأنَّ الكفارَ لم يَحضُرُوا وقتَ السؤالِ ولمْ يَسمعوا الجوابَ، وعلى التقديرَين يكونُ السؤالُ عبثاً.

الثالثُ أنَّه سألها لنفسه، وإنْ عَلِمَ امتناعَها عقلاً ليتأكَّدَ دليلُ العقلِ بالنقل.

قلنا: إنَّ العِلْمَ لا يَقبَلُ التفاوتَ؛ لأنَّه صفةٌ توجِبُ تمييزاً لا يَحتمِلُ النقيضَ بوجهٍ، فلا معنى لطلب زيادتِهِ وتأكُّدِهِ[1080].

[1078] (جَهِلَها): في (ل، و): (لمْ يَعلَمْ).

[1079] البقرة 55.

[1080] (وتأكُّدِهِ): في (و): (وتأكيده).

وعلى الثاني بأنَّ تعليقَ الرؤيةِ على استقرار الجبلِ إمَّا حالَ سكونهِ وإمَّا حالَ حركتِهِ وكلاهما مُحالٌ، والمعلَّقُ على المُحالِ مُحالٌ.

قلنا: إنَّه علَّقَهُ عليه من حيثُ هو من غيرِ قيدٍ بحالِ السكونِ أو الحركةِ، وهو ممكنٌ [ب/111و] وليس بمُحالٍ، إذ لو فُرِضَ وقوعُهُ.. لمْ يَلزمْ منه مُحالٌ لِذاتِهِ، ولأنَّ الاستقرارَ حالَ الحركةِ ممكنٌ بأنْ يَحصُلَ بَدَلَ الحركةِ، وإنَّما المُحالُ هو الاستقرارُ مع الحركةِ.

وأمَّا العقلُ وهو مختارُ الأشعريِّ وأكثرِ أصحابِهِ[1081] فإنَّا نرى الجواهرَ والأعراضَ فلا بدَّ لصحَّةِ الرؤيةِ من علَّةٍ مشتركةٍ بينهما، فهي: إمَّا الوجودُ أو الحدوثُ أو الإمكانُ، والأخيران باطلان فتعيَّنَ الأوَّلُ، وهو مشترَكٌ بين الواجب وسائر المرئيَّاتِ فيَصِحُّ[1082] أنْ يكونَ مرئيّاً أيضاً.

واعتُرِضَ عليه بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّا لا نسلِّمُ أنَّا نرى الجوهرَ والعَرَضَ معاً، بل المرئيُّ هو العَرَضُ فقط، وما يُرى من الطولِ والعَرْضِ مرجعُهما إلى المقدار القائمِ بالجسم فيكونان عَرَضَين.

قلنا: إنَّ القولَ بوجود المقدارِ القائمِ بالجسم مبنيٌّ على نفيِ الجزءِ الذي لا يتجزَّأُ وتركُّبِ الجسمِ من الهيولى والصورةِ، وإنَّه باطلٌ على ما في مَحلِّهِ، وإذا كان الجسمُ مركَّباً من الجواهرِ الفَردَةِ.. فمَرجِعُ الطولِ إلى الأجزاء المتآلفة في سَمْتٍ مخصوصٍ ومَرجِعُ العَرْضِ إلى الأجزاء المتآلفة في سَمْتٍ آخَرَ، فرؤيةُ [ل/123ظ] الطولِ والعَرْضِ هي رؤيةُ تلك الأجزاءِ الجوهريَّةِ بعينِها، فيكونُ جوهراً [و/115ظ] لا عَرَضاً.

الثاني لا نسلِّمُ احتياجَ صحَّةِ الرؤيةِ إلى العلَّةِ؛ لأنَّها عبارةٌ عن الإمكانِ، والإمكانُ عَدَمِيٌّ فلا يحتاجُ إلى العلَّة.

قلنا: المرادُ بعلَّةِ صحَّةِ الرؤيةِ ما يمكنُ أنْ تتعلَّقَ به الرؤيةُ، لا ما يؤثِّرُ فيها، ولا شكَّ في احتياجها إلى المتعلَّقِ[1083]، والمتعلَّقُ لا بدَّ أنْ يكونَ موجوداً، لأنَّ الرؤيةَ من الأعراضِ الموجودةِ في الخارج، وبذلك اندفع ما قيل: "إنَّا[1084] لا نسلِّمُ أنَّ الحدوثَ لا يصلُحُ علَّةً لصحَّةِ الرؤيةِ"، فإنَّ الصحَّةَ عدميَّةٌ، فجاز أنْ يكونَ علَّتُها عدميَّةً أيضاً، وما قيل أيضاً: "إنَّا[1085] لا نسلِّمُ أنَّ علَّةَ الصحَّةِ إذا كانت موجودةً في الواجب..

[1081] (وأكثر أصحابه): في (ل، و): (وأصحابه). انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (114/2)، وإشارات المرام (ص177).

[1082] (فيصحُّ): في (و): (فيصلح).

[1083] (المتعلَّق): في (و): (التعلُّق).

[1084] (إنَّا): ليس في (ل، و).

[1085] (إنَّا): ليس في (ل، و).

كانت الصحَّةُ أيضاً ثابتةً فيه"؛ لجواز أنْ يكونَ خصوصيَّةُ الأصلِ شرطاً أو خصوصيَّةُ الفرعِ مانعاً، وذلك لأنَّ العَدَمَ لا يصلُحُ [ب/111ظ] متعلَّقاً لشيءٍ أصلاً لا للرؤية ولا لصحَّتِها، ولأنَّ متعلَّقَها ليس خصوصيَّةَ الجوهرِ أو خصوصيَّةَ العَرَضِ بل هُوِيَّةٌ مشترَكةٌ بينهما وبين الواجبِ، فلا يُتصوَّرُ هناك اشتراطُ شيءٍ معيَّنٍ ولا تقييدٌ بارتفاعِ مانعٍ.

ثُمَّ المختارُ عندَهم هو مسلكُ أبي منصورٍ، ولذا قدَّمْناه[1086].

(واجبةٌ نقلاً لِمَا ورد من الدليل السمعيّ بإيجاب رؤيةِ المؤمنِ ربَّهُ في الآخرة) أمَّا الآياتُ فكثيرةٌ منها قولُهُ تعالى ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ ۞ إلى ربِّها ناظِرةٌ﴾[1087]، وأمَّا الحديثُ فنحوُ ما رواه البخاريُّ مرفوعاً «إنَّكم ستَرَون ربَّكم كما تَرَون القمرَ ليلةَ البدرِ»[1088]، وأمَّا الإجماعُ فلأنَّ الأُمَّةَ أجمعوا قبل ظهورِ المخالفين على وقوعِ الرؤيةِ في الآخرةِ[1089] وعلى كونِ الآيةِ والحديثِ محمولَين على ظاهرهما، ومثلُ هذا الإجماعِ يُفيدُ اليقينَ.

واحتجَّ المخالفون:

بأنَّ الرؤيةَ مشروطةٌ بكون المرئيّ في مكانٍ وجهةٍ مقابِلةٍ من الرائي وثبوتِ مسافةٍ بينهما بحيثُ لا يكونُ في غاية البُعدِ ولا في غاية القُربِ، وكلُّ ذلك مُحالٌ في حقِّهِ تعالى، فكذا الرؤيةُ المشروطةُ بها.

قلنا: هذا قياسُ الغائبِ على الشاهدِ[1090] مع الفارق فيكونُ فاسداً[1091].

وبقوله تعالى ﴿لا تُدرِكُهُ الأبصارُ﴾[1092].

قلنا [أوّلاً][1093]: لا نسلِّمُ كونَ اللامِ في (الأبصار) للاستغراق.

ولو سُلِّمَ ذلك.. فلا نسلِّمُ أنَّه لعموم السَّلْبِ، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ لاستيعاب المجموعِ من حيثُ المجموعُ؟ فيكونُ السَّلْبُ مُسلَّطاً على المجموع [ل/124و] من حيثُ المجموعُ، فيكونُ رفعاً للإيجاب الكلِّيِّ لا سلباً كلِّيّاً.

[1086] (ثُمَّ المختارُ عندهم هو مسلكُ أبي منصورٍ، ولذا قدَّمْناه): ليس في (ل، و).

[1087] القيامة 22-23.

[1088] أخرجه بنحوه البخاري في «صحيحه» برقم (7434) من حديث جريرٍ رضي الله عنه بلفظ: «إنَّكم سَتَرَون ربَّكم كما تَرَون هذا القمرَ لا تُضامُّونَ في رؤيته».

[1089] (في الآخرة): ليس في (ل، و).

[1090] (الغائب على الشاهد): ليس في (ل، و).

[1091] في هامش (ل، و): (لأنَّه قياسُ الغائبِ على الشاهدِ. منه).

[1092] الأنعام 103.

[1093] (أولاً): ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل).

ولو سُلِّمَ أنَّه [و/116و] لعموم السَّلْبِ.. لكنْ لا نسلِّمُ أنَّه لسَلْبِ الآحادِ، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ لسَلْبِ الجُموعِ[1094]؟ لأنَّ استغراقَ الجمعِ لاستيعاب الجُموعِ لا لاستيعاب الآحادِ، ولذا قالوا: إنَّ معنى قولِنا "جاءني الرجالُ": جاءني كلُّ جَمْعٍ جَمْعٍ من جُموعِ الرجالِ، وهذا لا ينافي خروجَ واحدٍ واثنَين من الحُكْمِ، فالمعنى: لا تُدرِكُهُ كلُّ جَمْعٍ من جُموعِ الأبصارِ، [فلا ينافي رؤيةَ واحدٍ واثنَين من آحادِ الأبصارِ][1095].

ولو سُلِّمَ أنَّه لاستيعاب الآحادِ مثلُ استغراقِ المفردِ لا لاستيعاب الجُموعِ[1096] لاضمحلال معنى الجمعيَّةِ باللام ولئلَّا يَلزمَ التكرارُ في معنى الجمعِ المستغرِقِ؛ لأنَّ الثلاثةَ[1097] جماعةٌ فيندرجُ في مفهوم الجمعِ المستغرِقِ بنفسها وجزءٌ من الأربعة وما فوقَها فيندرجُ فيه أيضاً في ضمنِ الأربعةِ وما فوقَها فيَلزمُ التكرارُ.. فلا نسلِّمُ أنَّ الإدراكَ عبارةٌ عن الرؤية مطلقاً، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ عبارةً عن الرؤية على وجهِ الإحاطةِ بجوانب المرئيِّ.

ولو سُلِّمَ ذلك.. فلا نسلِّمُ دلالتَهُ على عموم الأوقاتِ والأحوالِ.

[وثانياً: إنَّ هذا دليلٌ لنا لا علينا؛ لأنَّ الرؤيةَ لو امتنعَتْ.. لَمَا حصل التمدُّحُ بنفيها، كالمعدوم لا يُمدَحُ بنفي الرؤية منه لامتناعها فيه، وإنَّما التمدُّحُ في أنْ يمكنَ رؤيتُهُ ولا يُرى للتمنُّعِ بعَظَمَةِ الكبرياءِ.

ولهم أنْ يقولوا: إنَّ عدمَ تمدُّحِ المعدومِ ليس لامتناع رؤيتِهِ، بل لاشتماله على معدنِ كلِّ نقصٍ –أعني: العدمَ–، كيف؟! وقد ورد التمدُّحُ بنفي الشريكِ واتِّخاذِ الولدِ مع امتناعهما في القرآن][1098].

مسألةٌ خلافيةٌ (35)

وهل الملائكةُ كذلك؟

ذهب بعضُ الأشاعرةِ إلى أنَّهم لا يَرَون اللهَ تعالى في الآخرة، واستدلُّوا عليه بهذه الآيةِ بأنَّها عامَّةٌ خُصَّ منها المؤمنون فبقيت على عمومها في غيرهم، والحقُّ أنَّهم يَرَون على ما نصَّ عليه الأشعريُّ وأكثرُ أصحابِنا[1099]، وكذا الخلافُ في مؤمن الجِنِّ.

[1094] (الجموع): في (ل، و): (المجموع).

[1095] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

[1096] (لا لاستيعاب الجموع): ليس في (ل، و).

[1097] في (ل، و) زيادة: (مثلاً).

[1098] ما بين معقوفين: ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل).

[1099] انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت 324هـ)، الإبانة عن أصول الديانة (ص47)، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1397هـ.

وأمَّا مؤمناتُ هذه الأمَّةِ ففيها ثلاثُ مذاهبَ: أحدُها أنَّهنَّ لا يَرَونه؛ لقَصْرِهِنَّ في الخيام، والثاني يَرَونه كالمؤمنين، والثالثُ يَرَونه في الأعياد فقط[1100].

وأمَّا [ب/112و] الكافرُ والمنافقُ فلا يَرَونه بالاتِّفاق.

(وأمَّا في الدنيا حالةَ اليقظةِ فلا) نَقْلَ فيه أصلاً ولا يساعدُهُ العقلُ أيضاً[1101]، حتَّى قال الهيتَمِيُّ: إنَّ مَنِ ادَّعى أنَّه رأى ربَّهُ يقظةً بعَينِ البصرِ.. فهو كافرٌ[1102].

واختلف الصحابةُ في حقِّ نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ، فقال بعضُهم: "إنَّها وقعَتْ له يقظةً ليلةَ الإسراءِ بلا جهةٍ" وبعضُهم مَنَعَهُ، والأكثرُ على الأوَّل.

مسألةٌ خلافيةٌ (36)

(واختُلِفَ في المنام) استحاله الإمامُ أبو منصورٍ الماتُريديُّ وأكثرُ أصحابِهِ والقاضي الباقلاني[1103] [ل/124ظ] متمسِّكين بأنَّ المرئيَّ في المنام مثالٌ وهو مُحالٌ على الله تعالى[1104].

وجوَّزَهُ أكثرُ الأشاعرةِ حتَّى ادَّعى القاضي عياضٌ منهم الاتِّفاقَ على الجواز[1105].

وقال الآمِدِيُّ: "والحقُّ أنَّه لا مانعَ منه متمسِّكين بأنَّ ما يقعُ في الآخرة من المشاهَدةِ جاز أنْ يقعَ في المنام أيضاً"[1106].

وقال فخرُ الدين قاضيخان: "إنَّ السكوتَ فيه أحسنُ"[1107].

[1100] (فقط): ليس في (ل، و).

[1101] (ولا يساعده العقل أيضاً): مشطوبة في (ل).

[1102] انظر: ابن حجر الهيتمي (ت 974هـ)، الفتاوى الحديثية (ص107)، دار الفكر، لا يوجد تاريخ.

[1103] (والقاضي الباقلاني): ليس في (ل، و).

[1104] انظر: الإنصاف للباقلاني (ص73).

[1105] انظر: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت 544هـ)، شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم (220/7)، تحقيق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1998.

[1106] انظر: شرح المواقف للجرجاني (115/8). إشارات المرام للبياضي (ص178).

[1107] انظر: فخر الدين قاضيخان (ت 592هـ)، فتاوى قاضيخان (329/3)، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2009م.

قلتُ: بل هو الحقُّ، [و/116ظ] إذ لا قاطعَ[1108] من الطرفَين، والمسألةُ ليست من العمليّاتِ التي يُكتفى فيها بالظنِّ بل من المعتقَداتِ التي يُطلَبُ فيها القطعُ، وما رُويَ عن أبي حنيفةَ وغيرِهِ من أنَّهم رأَوا ربَّهم في المنام مرّاتٍ كثيرةً فليس بثابتٍ منهم.

مسألةٌ خلافيةٌ (37)

واعلمْ[1109] أنَّهم اختلفوا في حقيقة الرؤيا:

فقال جمهورُ أهلِ السُّنَّةِ: إنَّها إدراكٌ يَخلُقُهُ اللهُ تعالى في قلب النائم كما يَخلُقُهُ في قلب اليَقْظانِ ويجعلُهُ علامةً على أمرٍ آخَرَ يَخلُقُهُ أو قد خلقَهُ[1110].

ويقرُبُ منه ما قاله أبو منصورٍ الماتُريديُّ والقُرطُبيُّ[1111]: إنَّ للهِ تعالى مَلَكاً موكَّلاً يعرِضُ الرؤيا على المَحلِّ المدرِكِ من النائم فيمثِّلُ له صوراً محسوسةً: تارةً تكون تلك الصورُ[1112] المحسوسةُ أمثلةً موافِقةً لِمَا يقعُ في الوجود، فتكونُ صادقةً، وتارةً تكون أمثلةً لِمعانٍ غيرِ محسوسةٍ، فتكونُ كاذبةً.

وذلك لأنَّه يجوزُ أنْ يكونَ مرادُ الجمهورِ خَلْقُ الإدراكِ في قلب النائم بواسطة المَلَكِ[1113].

وقالت المعتزلةُ وكثيرٌ من الأشاعرةِ: إنَّ الرؤيا خيالٌ باطلٌ[1114].

أمَّا المعتزلةُ فلِزعمِهم أنَّ الإدراكَ مشروطٌ بالمقابَلةِ وانبعاثِ الشعاعِ وتوسُّطِ الهواءِ إلى غير ذلك من الشروط عندَهم، وهذه الشروطُ [ب/112ظ] كلُّها مفقودةٌ حالةَ النومِ، فلا إدراكَ له أصلاً فيكونُ خيالاً محضاً.

[1108] في هامش (ل، و): (لأنَّ كلَّ ما ذكره الطرفان من التمسُّكِ لا يفيدُ القطعَ لِمَا فيه من الاحتمال، فلْيُتأمَّلْ. منه).

[1109] في هامش (و): (مطلبٌ: في بحث الرؤيا).

[1110] انظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (112/6).

[1111] انظر: أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت 656هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (7/6)، تحقيق: محيي الدين ديب مستو – أحمد محمد السيد – يوسف علي بديوي – محمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، سورية– لبنان، دار الكلم الطيب، سورية– لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ/ 1996م.

[1112] (الصور): في (و): (الصورة).

[1113] في هامش (ل): (وقال الحكماءُ: الرؤيا ارتسامُ الصورةِ المنحدرةِ من المتخيِّلَةِ إلى الحسِّ المشترَكِ، منها الصادقةُ: وهي أنْ يكونَ باتِّصالِ النفسِ الناطقةِ بعالَمِ المجرَّداتِ عند فراغِها من تدبير البدنِ حالةَ النومِ أدنى فراغٍ، فتُدرِكَ صورَ الأشياءِ على ما هي عليه، ومنها الكاذبةُ: وهي أنْ تكونَ ما يراه النائمُ غيرَ ما يراه في اليقظةِ. منه).

[1114] انظر: شرح المواقف للجرجاني (111/6).

وأمَّا الأشاعرةُ فلأنَّهم وإنْ لمْ يشترطوا تلك الشروطَ إلَّا أنَّهم قالوا: "النومُ يُضادُّ الإدراكَ فلا يُجامعُهُ أصلاً".

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ الإدراكَ مشروطٌ بتلك الشروطِ، ولو سُلِّمَ.. فهي شروطٌ عاديَّةٌ يجوزُ التخلُّفُ عنها، وإنَّ النومَ إنَّما يُضادُّ لِمَا في مَحَلِّهِ من الإدراك [ل/125و] لا لِمَا لا يكونُ في مَحَلِّهِ، فالجزءُ المدرِكُ من النائم لا يَحِلُّهُ النومُ، فلمْ يجتمعِ الإدراكُ والنومُ في مَحلٍّ واحدٍ.

والحاصلُ أنَّ النومَ يُضادُّ إدراكَ النَفْسِ الناطقةِ[1115] بواسطة العقلِ والحواسِّ فلا يُجامِعُهُ، وإدراكُ النائم ليس بالنَفْس الناطقةِ والروحِ بواسطة العقلِ والحواسِّ، كيف؟! وإنَّ اللهَ تعالى يقبِضُها عن بدن النائم [و/117و] وقتَ النومِ ثُمَّ يرسلُها إليه عندَ اليقظةِ على ما صرَّحوا به في تفسير قولِهِ تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأنفُسَ حينَ موتِها والتي لمْ تَمُتْ في منامها فيُمْسِكُ التي قضى عليها الموتَ ويُرسِلُ الأخرى إلى أجلٍ مسمَّىً﴾[1116]، (وفي «صحيح البخاريّ»: «إنَّ اللهَ قَبَضَ أرواحَكم حينَ شاءَ وردَّها عليكم حينَ شاءَ»[1117] قالَهُ حينَ ناموا واستيقظوا)[1118]، فلمْ يَبْقَ للنائم نَفْسٌ[1119] ولا عقلٌ ولا حِسٌّ مدرِكٌ[1120] حتَّى يدرِكَ بها، بل إنَّما يدرِكُ بجزءٍ مدرِكٍ من قلبه لا يَعرِضُهُ النومُ أصلاً، فلا تَضادَّ بين النومِ وإدراكِ النائمِ، وهذا هو المرادُ بما في «التعديل» من أنَّ الرؤيا نوعُ مشاهَدةٍ للروح غيرِ إدراكِ العقلِ والحواسِّ.

[1121]وقد ورد في الأحاديث الصِّحاحِ أنَّ الرؤيا الصالحةَ جزءٌ من سبعين جزءاً من النُّبُوَّةِ[1122]، وهو عامٌّ للأنبياءِ وغيرِهم لعدم المخصِّصِ بهم، فالقولُ بأنَّه "خيالٌ باطلٌ" باطلٌ[1123].

[1115] في (ل، و) زيادة: (والروح الإنسانية).

[1116] الزمر 42.

[1117] أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» برقم (595) من حديث أبي قتادةَ رضي الله عنه.

[1118] ما بين قوسين: في (ل، و): (وكذا صرَّحوا في شرح قولِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ: «إنَّ اللهَ قَبَضَ أرواحَكم حينَ شاءَ وردَّها عليكم حينَ شاءَ» -قالَهُ حينَ ناموا واستيقظوا- رواهُ البخاريُّ).

[1119] في (ل، و) زيادة: (ولا رُوحٌ)، وهي مشطوبةٌ في (ب).

[1120] في هامش (ب): (قولُهُ: "مدرِكٌ" قيدٌ لكلٍّ من الثلاثة المذكورة، وإنَّما قيَّده بالمدرِكِ لأنَّ كلّاً من نفسِ النائمِ وعقلِهِ وحسِّهِ مع قطع النظر عن الإدراك باقٍ غيرُ مزالٍ. منه).

[1121] في (ل، و) زيادة: (هذا).

[1122] أخرجه مسلمٌ في «صحيحه» برقم (2265) من حديث ابنِ عمرَ رضي الله عنه.

[1123] في (ل، و) زيادة: (تأمَّلْ)، وفي هامش (ل): (وجهُ التأمُّلِ إشارةً إلى ما أجاب به في الحاشية السعديَّةِ من تفسيرِ سورةِ يوسفَ من أنَّ مرادَهم أنَّ كونَ ما يتخيَّلُهُ النائمُ إدراكاً بالبصر رؤيةً وكونَ ما يتخيَّلُه إدراكاً بالسمع سمعاً باطلٌ، فلا ينافي حقيقتَه بمعنى كونِهِ أمارةً لبعض الأشياءِ. انتهى. منه).

فإنْ قيل: إذا قُبِضَ النَفْسُ والروحُ.. يكونُ ميّتاً لا نائماً.

أُجيبَ بأنَّ الموتَ انقباضُ النَفْسِ وانقطاعُهُ[1124] عن ظاهرِ البدنِ وباطنِهِ، والنومُ انقباضُهُ عن ظاهرِ البدنِ فقط كما في «الكِرْمانِيّ»[1125]، وقيل: الموتُ عبارةٌ عن مفارَقةِ النَفْسِ الحيوانيَّةِ التي هي مدارُ الحياةِ، والنومُ عبارةٌ عن مفارَقةِ النَفْسِ المميّزةِ التي هي مدارُ التمييزِ والإدراكِ، ولا يَلزمُ من مفارَقةِ المميّزةِ حينَ نام مفارَقةُ النفسِ[1126] الحيوانيَّةِ.

ورُوِيَ عن عليٍّ رضيَ اللهُ عنه أنَّه يَخرُجُ الروحُ عن البدن في النوم ويبقى شعاعُهُ في الجسد فبذلك يرى الرؤيا، [ل/125ظ] فإذا انتبه من النوم.. عاد الروحُ إلى جسده بأسرعَ من لحظةٍ[1127]، ومنه قالوا: إنَّ أرواحَ الأمواتِ والأحياءِ تتلقى[1128] في المنام فتتعارفُ ما شاء اللهُ تعالى، فإذا أراد الرجوعَ إلى جسدها.. أمسكَ أرواحَ الأمواتِ وأرسلَ أرواحَ الأحياءِ[1129]، [ومرادُهُ بالروحِ هو النفسُ المميّزةُ لا الحيوانيَّةُ][1130].

(و) اختُلفَ أيضاً

مسألةٌ خلافيةٌ **(12)**

(في جواز العِلْمِ بحقيقته تعالى) منعَهُ الحكماءُ وبعضُ [ب/113و] الأشاعرةِ [و/117ظ] كالغزاليِّ وإمامِ الحرمَين وعليه أكثرُ الصوفيَّةِ[1131] مستدلِّين بأنَّ المعقولَ:

1124 (وانقطاعه): في (ل، و): (والروح).

1125 (كما في الكرماني): ليس في (ل، و). انظر قوله في: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (229/4).
والكَرْمانيُّ هو شمسُ الدينِ محمَّدُ بنُ يوسفَ بنِ عليِّ بنِ سعيدٍ: عالمٌ بالحديث، أصله من كَرْمانَ، اشتُهر في بغدادَ، وأقام مدةً بمكَّةَ، وفيها فرغ من تأليف كتابه الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري في خمسة وعشرون جزءاً صغيراً، وله ضمائر القرآن والنقود والردود في الأصول وشرح لمختصر ابن الحاجب سماه السبعة السيارة لأنه جمع فيه سبعة شروح. ومات سنة (786 هـ) راجعاً من الحج في طريقه إلى بغداد، ودفن فيها. انظر: الأعلام للزركلي (153/7).

1126 (النفس): ليس في (ل، و).

1127 انظر: أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني (ت 489هـ)، تفسير القرآن (470/4)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن – السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1997م.

1128 (تتلقى): كذا في النسخ، ولعلَّ الصوابَ: (تتلاقى).

1129 انظر: نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (ت 920هـ)، الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية (249/2)، دار ركابي للنشر- مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1999م.

1130 ما بين معقوفين: ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

1131 (وعليه أكثر الصوفية): ليس في (ل، و)، وهي مشطوبةٌ في (ل).
انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (124/2)، شرح المواقف للجرجاني (144/8-145).

إمَّا بالبديهةِ، وذاتُهُ تعالى ليست بديهيَّةً.

أو بالنظر، وهو: إمَّا بالرَّسْمِ، فلا يفيدُ الكُنْهَ، أو بالحدِّ، فيقتضي التركيبَ، وهو مُحالٌ في حقِّهِ تعالى.

[ومالَ إليه أكثرُ الصوفيَّةِ فإنَّهم قالوا: إنَّ جلالَ ذاتِهِ تعالى وكذا جلالَ جمالِهِ يمنعُنا عن المعرفةِ به تعالى والاطِّلاعِ على ذاته؛ لأنَّ جلالَ ذاتِهِ صفةٌ قائمةٌ بذاته تعالى ولا مَدخلَ فيه لغيره أصلاً، وهو عبارةٌ عن الحضرةِ التي يرى اللهُ تعالى نفسَهُ فيها بما هو عليه، ولو كان لنا مَدخلٌ فيه.. لأَحَطْنا عِلْماً بالله تعالى وبما عندَهُ، وهو مُحالٌ، وأمَّا جلالُ جمالِهِ فهو عبارةٌ عن عُلُوِّ جمالِهِ وعزَّتِهِ عنَّا إذا تجلَّى لنا في جماله، فجلالُهُ هذا يمنعُنا أيضاً عن معرفة حقيقتِهِ، وجمالُهُ عبارةٌ عن حضرةِ الدُّنُوِّ التي منها تجلَّى لعباده وباعتبارها صحَّتْ المعرفةُ له وصارَ العبدُ أهلاً لعبادته، ولذلك قالوا: "جمالُهُ في كلِّ الخلائقِ ظاهرٌ وجلالُهُ ساترٌ"][1132].

وجوَّزَهُ جمهورُ المتكلِّمين مستدلِّين بأنَّ المدرَكَ بالكُنْهِ ليس بمنحصرٍ في البديهة والحدِّ؛ لجواز أنْ يَخْلُقَ الله تعالى عِلْماً ضروريّاً بكُنْهِ ذاتِهِ في شخصٍ من الأشخاص بلا سابقةِ نظرٍ أصلاً، على أنَّا نقولُ: إنَّ الرسمَ وإنْ لمْ يقعْ إفادتُهُ الكُنْهَ لكنَّه لا يمتنعُ أنْ يفيدَهُ بل يجوزُ.

مسألةٌ خلافيةٌ (13)

(وفي وقوعِهِ أيضاً) ذهب جمهورُ الماتُريديَّةِ[1133] إلى أنَّه غيرُ واقعٍ في الدنيا لا للبَشَرِ ولا للمَلَكِ[1134]؛ لأنَّ المعلومَ منه: إمَّا أعراضٌ عامَّةٌ[1135] كالوجود، أو سُلُوبٌ كالوجوبِ والقِدَمِ، أو إضافاتٌ ككونه خالقاً للعالَمِ، أو صفاتٌ ذاتيَّةٌ كالعِلْمِ والقدرةِ.

ولا شكَّ أنَّ العِلْمَ بهذه الأشياءِ لا يوجِبُ العِلْمَ بكُنْهِ حقيقتِهِ[1136]، والواجبُ على المكلَّفِ هو التصديقُ بوجودِهِ ووَحدتِهِ وغيرِهما من الأحوالِ والصفاتِ، لا معرفةُ كُنْهِهِ.

وذهب أكثرُ الأشاعرةِ إلى وقوعه مستدلِّين بأنَّه لو لمْ يكنْ ذاتُهُ معلوماً.. لامتنع الحُكْمُ عليها بأنَّها غيرُ معلومةٍ وباتِّصافه بالصفات أيضاً[1137].

قلنا: إنَّ التصديقَ لا يتوقَّفُ على تصوُّرِ الطرفَين بالكُنْهِ، بل يكفيه العِلْمُ بالوجه.

[1132] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

[1133] انظر الكلام بنحوه في: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (449/2).

[1134] (لا للبَشَرِ ولا للمَلَكِ): ليس في (ل، و).

[1135] (أعراضٌ عامَّةٌ): في (ل، و): (عَرَضٌ عامٌّ).

[1136] (حقيقته): في (ل، و): (حقيقيَّة).

[1137] انظر مبحث الرؤية في المسامرة في شرح المسايرة (ص35-36).

واختلفوا في وقوع العِلْمِ بكُنْهِهِ في الآخرة أيضاً: قيل: يقعُ فيها بسبب الرؤيةِ، والأصحُّ أنَّه لا يقعُ؛ [ل/126و] [و/118و] لأنَّ الرؤيةَ لا يفيدُ الكُنْهَ، [بل إنَّما يفيدُ انكشافَ ظاهرِ المرئيّ، فلا يَلزمُ إفادةُ الكُنْهِ، ولذا قال محقِّقو الصوفيَّةِ: إنَّه تعالى يتجلَّى لعباده في الآخرة في جماله لكنَّ جلالَ جمالِهِ يمنعُنا عن معرفة حقيقتِهِ كما يمنعُ جلالُهُ المطلقُ.

وقد][1138] يقالُ: إنَّ رؤيةَ اللهِ تعالى في الآخرة ليس مثلَ رؤيتِنا سائرَ المرئيَّاتِ في الدنيا، فيجوزُ أنْ يُفيدَ الكُنْهَ في الآخرة.

مسألةٌ خلافيةٌ (59–60)

هذا في التصوُّرِ المتعلِّقِ بحقيقته تعالى، وأمَّا التصديقُ بوجودِهِ ووجوبِهِ وصفاتِهِ فواجبٌ بالاتِّفاق، لكنَّ الأشاعرةَ قالوا: "شرعاً" والماتُريديَّةَ: "عقلاً"، بمعنى لا يتوقَّفُ على الشرعِ بناءً على[1139] الحُسْنِ والقُبْحِ العقليَّين، وكذا النظرُ لهذا التصديقِ واجبٌ شرعاً عند الأشاعرةِ وعقلاً عند الماتُريديَّةِ بناءً على ما ذكرْنا[1140].

واختلفوا في أوَّلِ ما يجبُ على المكلَّفِ: قال بعضُهم[1141]: هو التصديقُ المذكورُ، وقال بعضُهم: هو[1142] النظرُ للتصديق، وقال بعضُهم[1143]: هو الجزءُ الأوَّلُ من النظر، وقال بعضُهم: هو القصدُ إلى النظر[1144].

[1138] ما بين معقوفين: في (ب): (اللهمَّ إلَّا أنْ).

[1139] (بمعنى لا يتوقَّفُ على الشرع بناءً على): في (ل، و): (بناءً على الخلافِ الآتي في مسألةٍ).

[1140] (بناءً على ما ذكرنا): ليس في (ل، و).

[1141] (قال بعضهم): في (ل، و): (قيل).

[1142] (وقال بعضهم هو): في (ل، و): (وقيل).

[1143] (وقال بعضهم): في (ل، و): (وقيل).

[1144] (وقال بعضُهم هو القصدُ إلى النظر): ليس في (ل، و).

(فصلٌ: [في أفعال العباد]

مسألةٌ خلافيةٌ (38)

الأحوالُ ثابتةٌ) صدَّرَ الفصلَ[1145] بها لتوقُّفِ إثباتِ المقصودِ -وهو: الاختيارُ الجزئيُّ- عليها، والمرادُ بها الأمورُ الاعتباريَّةُ التي يسمِّيها الحكماءُ: "معقولاتٍ ثانيَّةً"، جَعَلَها بعضُ المتكلِّمين لا موجودةً ولا معدومةً وسمَّوها: "أحوالاً"[1146]، وبعضُهم أنكروها وقالوا: "إنَّ[1147] المفهومُ إنْ كان له تحقُّقٌ.. فموجودٌ، وإلَّا.. فمعدومٌ، لا واسطةَ بينهما"، والمثبِتون قالوا: "المفهومُ على قسمَين: قِسمٌ: ما يُتصوَّرُ عُروضُ الوجودِ لها فسمَّوا تحقُّقَهُ وجوداً وارتفاعَهُ عَدَماً، وقسمٌ: ما ليس مِن[1148] شأنِهِ ذلك كالأمور الاعتباريَّةِ فسمُّوا أحوالاً".

والتحقيقُ[1149]: لا نزاعَ بينهم في الحقيقة؛ لأنَّ:

المنكرين جعلوا العدمَ عبارةً عن سَلْبِ الوجودِ، بمعنى: تقابلِ الإيجابِ والسَّلْبِ، فلا حالَ عندهم؛ لأنَّ الأمورَ الاعتباريَّةَ مسلوبٌ عنه الوجودُ فيكون معدومةً.

والمثبِتين جعلوا العدمَ عبارةً عن عدم الوجود عمَّا من شأنه أنْ يكونَ موجوداً بالوجود الخارجيّ، بمعنى: تقابُلِ العَدَمِ والمَلَكَةِ، والأمورُ الاعتباريَّةُ ليست من شأنها الوجودُ الخارجيُّ، فالحالُ ثابتٌ عندَهم. [ل/126ظ]

(وللعباد أفعالٌ اختياريَّةٌ، واللهُ تعالى خالقُها) طاعةً أو معصيةً [ب/113ظ] إيماناً أو كفراً.

واعلمْ أنَّه لا خلافَ بين المتكلِّمين[1150] في أنَّ المؤثِّرَ في [و/118ظ] أفعالهم الاضطراريَّةِ قدرةُ الله تعالى، واختلفوا في أفعالهم الاختياريَّةِ[1151].

[1145] (الفصل): في (ل، و): (البحث).

[1146] في (ل، و) زيادة: (واختاره الماتريدية)، وهي مشطوبةٌ في (ب).

[1147] (إن): ليس في (ل، و).

[1148] (من): ليس في (ل، و).

[1149] في (ل، و) زيادة: (أنه).

[1150] (بين المتكلمين): ليس في (ل، و).

[1151] في هامش (ل): (في الأفعال الاختياريَّةِ خمسةُ مذاهبَ).

فقالت الجبريَّةُ[1152]: إنَّ المؤثِّرَ فيها قدرةُ اللهِ تعالى بلا قدرةٍ من العبد أصلاً، واستدلُّوا عليه بأنَّ قدرةَ العبدِ لو كانت مؤثِّرةً في فعله: لزم اجتماعُ المؤثِّرَين على معلولٍ واحدٍ، لشمول قدرتِهِ تعالى، ولكان العبدُ عالِماً بتفاصيل أفعالِهِ، وكلاهما باطلان.

وقالت المعتزلةُ[1153]: إنَّ المؤثِّرَ فيها قدرةُ العبدِ فقط بلا إيجابٍ منه كما قاله الحكماءُ، واستدلُّوا عليه: بالتفرقة بين حركَتي المرتعِشِ والمختارِ، وبأنَّه لو لمْ يكنْ مؤثِّراً مستقِلّاً في فعله.. لَبَطَلَ التكليفُ واستحقاقُ المدحِ والذمِّ والثوابِ والعقابِ، وبأنَّ من الأفعال ما هو قبيحٌ فلا يجوزُ صدورُهُ من الله تعالى[1154]، فيكونُ من العبد.

وقال الأستاذُ[1155]: إنَّ المؤثِّرَ فيها مجموعُ القدرتَين على أنْ يؤثِّرا في أصل الفعل، واستدلَّ عليه بأنَّ قدرةَ اللهِ تعالى شاملةٌ والفرقَ بين حركتَي المختارِ والمرتعِشِ ضروريٌّ، وليس الفرقُ لمجرَّدِ مقارنةِ القدرةِ بالمقدور بل لتأثيرها فيه، فيكونُ الفعلُ بهما معاً.

مسألةٌ خلافيةٌ (45)

وقال الأشعريُّ وأصحابُهُ[1156]: إنَّ المؤثِّرَ فيها قدرةُ اللهِ تعالى مع مقارَنةِ قدرةِ العبدِ بلا تأثيرٍ منها أصلاً، واستدلُّوا عليه:

بأنَّ قدرةَ اللهِ تعالى شاملةٌ والفرقَ بين حركتَي المختارِ والمرتعِشِ ضروريٌّ، فلا بدَّ من مقارَنةِ قدرةِ العبدِ في المختار من غير تأثيرٍ منها، وإلَّا لزم اجتماعُ المؤثِّرَين على أثرٍ واحدٍ.

وبأنَّ فعلَهُ إمَّا لازمُ الصدورِ فيكونُ اضطرارياً أو جائزُ الصدورِ واللاصدورِ وحينئذٍ:

إنْ لمْ يتوقَّفْ صدورُهُ على مرجِّحٍ يجبُ صدورُهُ عنده بل قد يَصدُرُ عنه بلا تَجدُّدِ أمرٍ منه.. يكونُ اتِّفاقيّاً.

[1152] انظر: شرح المواقف للجرجاني (397/8).

الجبريَّةُ: فرقةٌ ظهرت أيامَ الحكم الأُمويّ، ادَّعت أنَّ العبدَ لا حول له ولا قوَّة، فنفت عنه أيَّ فعلٍ، وأضافت إلى الله كل شيء، أي أنَّ الإنسان في نظر الجبرية مجبورٌ في كل ما يفعله وما يصدر عنه، وهو كالريشة المعلَّقة يتلاعب بها الهواء كيف يشاء، وقد ساعد هذا الاعتقادُ على نشر الفساد والظلم، بحيث صار الإنسان يتعلَّل بالمعصية وينسبها إلى الله تعالى، لأنَّه مجبور على فعلها. وقد افترقت هذه الفرقة إلى مجموعاتٍ عديدةٍ منها: الجهميَّة والضراريَّة وغيرها. انظر: الملل والنحل (84).

[1153] انظر: شرح المواقف للجرجاني (146/8).

[1154] (صدورُهُ من الله تعالى): في (ل، و): (على الله تعالى صدورُهُ).

[1155] انظر: شرح المواقف للجرجاني (146/8).

[1156] انظر: شرح المواقف للجرجاني (146/8).

وإنْ توقَّفَ على مرجِّحٍ[1157] كذلك.. فلا يجوزُ أنْ يكونَ ذلك [ب/114و] المرجِّحُ منه، وإلَّا لزم: [ل/127و] التسلسلُ في المرجِّحاتِ، وكونُ العبدِ موجِداً لبعض فعلِهِ كما قاله المعتزلةُ.

فيكونُ من الله تعالى ويجبُ الفعلُ عندَهُ لكونه مرجِّحاً تامّاً، فلا يكونُ العبدُ مختاراً مستقلّاً فيه[1158]، وكذا في الاتِّفاقيِّ، إذ الاضطراريُّ والاتِّفاقيُّ لا يكونُ باختيارِ العبدِ وتأثيرِ قدرتِهِ.

وقال القاضي الباقلَّانيُّ، [و/119و] واختارَهُ جمهورُ الماتُريديَّةِ[1159]: إنَّ المؤثِّرَ فيها قدرةُ اللهِ تعالى مع قدرةِ العبدِ، ولكنَّ قدرةَ اللهِ تعالى تؤثِّرُ في أصل الفعلِ، وقدرةَ العبدِ في وصفه، بمعنى أنَّ لِقدرَةِ العبدِ مَدخَلاً في جعل فعلِهِ طاعةً أو معصيةً، لا بمعنى أنَّه مؤثِّرٌ مستقلٌّ كما قاله المعتزلةُ، هذا هو القولُ بالتوسُّطِ بين الجَبْرِ والقَدَرِ، وهو الحقُّ على ما سنبيِّنُهُ.

والجوابُ عن الجَبْرِ من وجهَين:

أحدُهما أنَّ ما ذكروه من الأمرَين إنَّما يقومُ حجَّةً على المعتزلة القائلين بتأثير القدرةِ بالاستقلال لا علينا ولا على الأشعريِّ.

وثانيهما أنَّه باطلٌ لضرورة التفرقة بين حركتَي المرتعِشِ والمختارِ، ولِلُزُومِ بُطلانِ التكليفِ والمدحِ والذمِّ والثوابِ والعقابِ؛ لأنَّ فعلَ العبدِ عندهم بمنزلة حركةِ الجَمادِ.

(بخلافِ مذهبِ الأشعريِّ، فإنَّه يُجوِّزُ[1160] أنْ يكونَ التكليفُ[1161] داعياً لاختيار الفعلِ وصرفِ القدرةِ إليه، فيخلُقُهُ اللهُ تعالى عَقيبَهُ[1162]، وباعتبار ذلك الاختيارِ المرتَّبِ على الداعي يصيرُ الفعلُ طاعةً ومعصيةً)[1163].

(والحاصلُ أنَّ محذورَ بطلانِ التكليفِ لا يَلزمُ على الأشعريِّ لكونه قائلاً بمقارنة قدرةِ العبدِ لقدرةِ اللهِ على أنْ يكونَ مداراً لخَلْقِهِ تعالى فِعْلَهُ وإنْ لمْ يكنْ لها تأثيرٌ أصلاً)[1164].

[1157] في هامش (ل، و): (أي: يجبُ صدورُهُ عنده. منه).

[1158] (فيه): ليس في (ل، و).

[1159] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (126/2)، شرح المواقف للجرجاني (147/8).

[1160] (بخلافِ مذهبِ الأشعريِّ فإنَّه يُجوِّزُ): في (ل): (ولا يَرِدُ هذا على الأشعريِّ لجواز).

[1161] في (ل) زيادة: (عنده).

[1162] انظر: المواقف في علم الكلام (132/2)، شرح المواقف للجرجاني (99/6).

[1163] ما بين قوسين ليس في (و).

[1164] ما بين قوسين ليس في (ل، و).

فإنْ قيل: لا محيصَ عن الجَبْرِ بعد تعميمِ عِلْمِهِ تعالى وإرادتِهِ، لأنَّهما: إمَّا أنْ يتعلَّقا بوجودِ فعلِ العبدِ فيجبُ؛ لامتناع انقلابِ عِلْمِهِ جهلاً، أو بعدمِهِ فيمتنعُ؛ لامتناع تخلُّفِ مُرادِهِ عن إرادتِهِ، ولا اختيارَ مع الوجوبِ والامتناع.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ لعِلْمِهِ وإرادتِهِ تعالى مَدخَلاً في جعلِ متعلَّقِهما واجباً أو ممتنعاً؛ لأنَّ العِلْمَ تابعٌ للمعلوم لكونه ظلّاً له وحكايةً عنه، والإرادةُ تابعةٌ للعِلْمِ التابعِ للمعلوم؛ لأنَّه إنَّما يريدُ على وجه عِلْمِهِ، والمعلومُ فيما نحن فيه هو الفعلُ الاختياريُّ أو التَرْكُ الاختياريُّ؛ لأنَّه يَعلَمُ أنَّ العبدَ الفلانيَّ يتركُ فعلاً فلانيّاً أو يفعلُهُ باختياره، فلا يكونُ واجباً بتعلُّقِ عِلْمِهِ وإرادتِهِ ولا ممتنعاً.

كيف لا؟! لو كانَ فعلُ العبدِ واجباً أو ممتنعاً [ب/114ظ] بتعلُّقِهما.. لكان فعلُهُ تعالى واجباً أو ممتنعاً أيضاً بتعلُّقِ عِلْمِهِ وإرادتِهِ به أيضاً؛ لأنَّ ما عَلِمَ اللهُ تعالى وجودَهُ [ل/127ظ] وأرادَهُ مِنْ فِعلِهِ في الأزل يجبُ، وما عَلِمَ وأرادَ عدمَهُ فيه يمتنعُ، فيَلزمُ أنْ يكونَ اللهُ تعالى موجَباً في فعله لا مختاراً مع أنَّه مختارٌ اتِّفاقاً، فلا مَدخَلَ لشيءٍ من عِلْمِهِ وإرادتِهِ تعالى في جعل متعلَّقِهما واجباً أو ممتنعاً، فلا جَبْرَ من جهتِهما.

فإنْ قيل: معنى الاختيارِ هو التمكُّنُ من إرادةِ [و/119ظ] الضدِّ حالَ إرادةِ الشيءِ لا بعدَها؛ لأنَّ بَعْدَ تعلُّقِ الإرادةِ القديمةِ لأحدِ الطرفَين يجبُ ذلك الطرفُ البتَّةَ[1165]، ولا يتمكَّنُ لإرادة ضدِّهِ، وهذا المعنى:

متحقِّقٌ في ذاته تعالى بالنسبة إلى إرادته؛ لأنَّه تمكَّنَ في الأزل أنْ يتعلَّقَ إرادتُهُ بكلٍّ من الطرفَين على البدل وإنْ لمْ يتمكَّنْ بعدَ تعلُّقِها.

وكذا متحقِّقٌ بالنسبة إلى عِلْمِهِ؛ لأنَّ عِلْمَهُ لا يوجِبُ شيئاً قبل تعلُّقِ إرادتِهِ؛ لأنَّ تعلُّقَهما أزليٌّ، ولا يُتصوَّرُ القَبليَّةُ والبَعديَّةُ في الأزلِ[1166] حتَّى يُتصوَّرَ الوجوبُ بتعلُّقِ العِلْمِ قبل تعلُّقِ إرادتِهِ.

فلا يُتصوَّرُ الإيجابُ في ذاته تعالى أصلاً، بخلاف إرادةِ العبدِ فإنَّ تعلُّقَها حادثةٌ بعدَ تعلُّقِ عِلْمِهِ وإرادتِهِ تعالى، فتحقَّقَ الوجوبُ في فعله قبل تعلُّقِ إرادتِهِ به، فلا يتمكَّنُ من الطرفَين حالَ تعلُّقِ إرادتِهِ، فلمْ يوجَدْ فيه معنى الاختيارِ، وكان مجبوراً في فعله.

والحاصلُ أنَّ عِلْمَهُ تعالى وإرادتَهُ وإنْ لمْ يوجِبِ الجَبْرَ في حقِّهِ، لكنْ يوجِبُهُ في حقِّ العبدِ.

قلنا: إنَّه تعالى يَعلَمُ ويريدُ في الأزل أنَّ العبدَ يفعلُ باختياره، يعني أنَّ عِلْمَهُ وإرادتَهُ يتعلَّقُ بفعل العبدِ باختياره، فلا يكونُ الفعلُ[1167] واجباً.

[1165] (البتَّةَ): ليس في (ل، و).

[1166] في (ل، و) زيادة: (والأزلي).

[1167] (الفعل): ليس في (ل، و).

فإنْ قيل: فحينئذٍ يكونُ فعلُهُ الاختياريُّ واجباً.

قلنا: الوجوبُ بالاختيار لا ينافي الاختيارَ بل يحقِّقُهُ.

فإنْ قيل: ننقُلُ الكلامَ إلى اختياره بأنَّه تعالى يَعلَمُ ويريدُ في الأزل اختيارَهُ لفعله فيجبُ فيَلزمُ الجَبْرُ في اختياره [ب/115و] وإنْ لمْ يَلزمْ في فعله.

قلنا: هذا مذهبُ الأشعريِّ القائلِ بأنَّ العبدَ مختارٌ في فعله مضطَرٌ في اختياره، وهو جَبْرٌ متوسِّطٌ[1168]، ولسنا في صَدَدِ إبطالِهِ ههنا، بل في صَدَدِ [ل/128و] إبطالِ الجَبْرِ المحضِ، ويكفينا فيه إثباتُ الاختيارِ في فعله سواءٌ كان مجبوراً في اختياره أو لا، وسيأتي إبطالُ مذهبِ الأشعريِّ إنْ شاءَ اللهُ.

والجوابُ عن المعتزليِّ من وجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ ما ذكروه أوَّلاً إنَّما يقومُ حجَّةً على الجبريَّةِ النافين لقدرة العبدِ أصلاً لا علينا ولا على الأشعريِّ.

والثاني لا نسلِّمُ أنَّ قدرةَ العبدِ لو لمْ تكنْ مؤثِّرةً.. لزم بطلانُ الأمورِ المذكورةِ؛ لأنَّ مدارَها على القدرةِ والاكتسابِ لا على تأثيرِ القدرةِ، فلا يقومُ [و/120و] حجَّةً علينا أيضاً؛ لأنَّا قائلون بالقدرةِ والاكتسابِ، بل إنَّما يقومُ على الجبريَّةِ، وكذا قُبْحُ الأفعالِ وحُسْنُها على الاكتسابِ والمَحلِّيَّةِ لا على الخلقِ والتأثيرِ.

والثالثُ أنَّ القولَ بتأثير قدرةِ العبدِ لا يخلو: إمَّا أنْ يستلزمَ توارُدَ العِلَّتَين المستقلَّتَين على معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ، أو تخصيصَ قدرةِ اللهِ تعالى ببعض الممكناتِ، وقد ثبت عمومُها.

والجوابُ عن الأستاذِ بوجهَين:

أحدُهما أنَّه: إنْ أراد أنَّ كلّاً من القدرتَين مستقلٌّ في التأثير على ما هو الفَرْضُ.. يَلزمُ توارُدُ العِلَّتَين المستقلَّتَين، وإنْ أراد التأثيرَ بالاشتراك.. يَلزمُ النقصُ في قدرة الله تعالى.

وثانيهما أنَّا لا نسلِّمُ أنَّه لا فرقَ بين حركتَي المرتعِشِ والمختارِ إلَّا بالتأثير؛ لجواز الفرقِ بنفس القدرةِ في المختار.

والجوابُ عن الأشعريِّ من وجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ ما ذكره أوَّلاً من لُزومِ اجتماعِ المؤثِّرَين إنَّما يَرِدُ على المعتزلةِ لا علينا.

[1168] انظر: شرح المواقف للجرجاني (398/8).

والثاني أنَّ ما ذكره ثانياً منقوضٌ بفعله تعالى؛ لجريانه فيه بعينه مع تخلُّفِ المدَّعى، بأنْ يقالَ: لو كان اللهُ تعالى موجِداً [ب/115ظ] مستقلّاً في فعله.. فلا بدَّ أنْ يتمكَّنَ من فعلِهِ وتركِهِ، وأنْ يتوقَّفَ ترجيحُ فعلِهِ على مرجِّحٍ يجبُ الفعلُ عنده، وذلك المرجِّحُ لا يجوزُ أنْ يكونَ منه تعالى وإلَّا لزم التسلسلُ في المرجِّحاتِ، فيكونُ من الغير ويجبُ فعلُهُ تعالى عندَهُ، فيَلزمُ ألَّا يكونَ الباري تعالى مختاراً مستقلّاً في فعله، بل يكونُ مضطَرّاً مع أنَّه تعالى مختارٌ بالاتِّفاق. [ل/128ظ]

وإنْ أُجيبَ عنه بمنع جريانِ الدليلِ فيه، بأنْ يقالَ: إنَّ حاصلَ الدليلِ هكذا: إنَّه إنْ لمْ يتمكَّنْ مِن تركِهِ بل كان لازمَ الصدورِ.. يكونُ اضطراريّاً، وإنْ تمكَّنَ مِن فعلِهِ وتركِهِ[1169]: فإنْ لمْ يتوقَّفْ صدورُهُ على مرجِّحٍ.. يكونُ اتِّفاقيّاً، وإنْ توقَّفَ على مرجِّحٍ.. يجبُ ألَّا يكونَ ذلك المرجِّحُ من العبد، وإلَّا لكان حادثاً محتاجاً إلى مرجِّحٍ آخَرَ، فيَلزمُ التسلسلُ في المرجِّحاتِ، فيَلزمُ أنْ ينتهيَ إلى مرجِّحٍ قديمٍ وهو إرادتُهُ تعالى قطعاً للتسلسل، ويجبُ الفعلُ عند ذلك المرجِّحِ القديمِ لكونه مرجِّحاً تامّاً، فلا يكونُ العبدُ مختاراً [و/120ظ] مستقلّاً في فعله بل مضطَرّاً، بخلاف فعلِ الباري فإنَّه محتاجٌ إلى مرجِّحٍ قديمٍ يتعلَّقُ في الأزل بالفعل الحادثِ في وقتٍ معيَّنٍ، وذلك المرجِّحُ القديمُ –وهو إرادتُهُ تعالى– لا يحتاجُ إلى مرجِّحٍ آخَرَ لكونه قديماً مستنداً إلى ذاته تعالى بالذات، فلا يَلزمُ التسلسلُ، فيكونُ الباري تعالى مستقلّاً في فعله.

قلنا: فحينئذٍ يَلزمُ أنْ يجبَ فعلُهُ تعالى عند إرادتِهِ القديمةِ مثلَ فعلِ العبدِ، فلا يكونُ مختاراً مستقلّاً في فعله أيضاً[1170].

فإنْ قيل: إنَّه إنَّما يجبُ بإرادتِهِ واختيارِهِ، فلا يكونُ مضطرّاً فيه بل مختاراً؛ لأنَّ الوجوبَ بالاختيار يحقِّقُ الاختيارَ.

قلنا: فكذا فعلُ العبدِ يجبُ بإرادتِهِ واختيارِهِ؛ لأنَّه تعالى يريدُ فِعْلَ العبدِ باختياره.

فإنْ قيل: إنَّ فعلَ العبدِ وإنْ وَجَبَ باختياره أيضاً إلَّا أنَّه –لاحتياجه [ب/116و] إلى الإرادة القديمةِ قطعاً للتسلسل– لا يكونُ مستقلّاً فيه بخلاف الباري تعالى؛ لأنَّه مستقلٌّ في فعله لعدم احتياجِهِ إلى مرجِّحٍ من الغير.

قلنا: إنَّه تعالى وإنْ لمْ يَحتَجْ في فعله إلى مرجِّحٍ آخَرَ إلَّا أنَّ إرادتَهُ مستندةٌ إلى ذاته بطريق الإيجابِ لا بطريق الاختيارِ، فإذا وجبَ الفعلُ بما ليس باختياره.. تطرَّقَ إليه الإيجابُ والاضطرارُ بالضرورة

[1169] (من فعله وتركه): في (ل): (من تركه).

[1170] (أيضاً): ليس في (ل)، ويوجد مكانها كلمة مشطوبة.

[وفيه نظرٌ بعدُ؛ لأنَّ كونَ صدورِ إرادتِهِ تعالى عن ذاته بالإيجاب لا ينافي كونَهُ فاعلاً مختاراً في فِعْلِهِ][1171].

والثالثُ أنَّا سلَّمْنا أنَّ صدورَ الفعلِ من العبد يتوقَّفُ على مرجِّحٍ يجبُ عنده، لكنْ لا نسلِّمُ أنَّ ذلك المرجِّحَ لا يجوزُ أنْ يكونَ من العبدِ؛ لجواز أنْ يكونَ اختيارُهُ الجازمُ وإرادتُهُ القاطعةُ مرجِّحاً.

وقولُكم: [ل/129و] ننقلُ الكلامَ إلى ذلك المرجِّحِ: فإنِ احتاجَ في صدوره من العبد إلى مرجِّحٍ آخَرَ.. يَلزمُ التسلسلُ، وإلَّا.. يَلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ.

قلنا: نختارُ الشِّقَّ الأوَّلَ أوَّلاً، ونمنعُ لزومَ التسلسلِ لجواز أنْ يكونَ اختيارُ الاختيارِ عينَهُ، وعلى تقدير لزومِهِ نمنعُ بطلانَهُ؛ لأنَّ الاختيارَ ليس من الأمور الموجودة في الخارج بل من الأمور الاعتباريَّةِ اللَّاموجودةِ واللَّامعدومةِ، والتسلسلُ في أمثاله جائزٌ[1172].

ونختار الشِّقَّ الثانيَ ثانياً، ونمنعُ بطلانَ اللازمِ؛ لأنَّ المُحالَ هو الترجُّحُ[1173] بلا مرجِّحٍ بمعنى وجودِ الممكنِ بلا موجِدٍ ولا إيجادٍ[1174]، وذلك [و/121و] ليس بلازمٍ ههنا، [بل اللازمُ ترجيحُ الفاعلِ المختارِ وليس بمُحالٍ][1175]؛ لأنَّ الاختيارَ ليس بموجودٍ في الخارج، فيجوزُ للفاعل المختار أنْ يختارَ الوقوعَ مع تساوي الاختيارِ واللَّااختيارِ عنده بلا مرجِّحٍ موجِبٍ؛ لاختياره وقوعَ الفعل، كما في قَدَحَيِ العطشانِ، إذ لا يَلزمُ منه وجودُ الممكنِ بلا موجِدٍ؛ لعدم الوجودِ فيه.

فإنْ قيل: على كِلَا التقديرَين: لا شكَّ أنَّ اختيارَ العبدِ وإرادتَهُ أمرٌ ممكنٌ، وكلُّ ممكنٍ مستندٌ [ب/116ظ] إلى الله تعالى بالذات، فكيف يَصِحُّ القولُ باستناده إلى العبد بكلٍّ من التقديرَين؟

قلنا: تلك القضيَّةُ الكُلِّيَّةُ في الممكنات الموجودةِ، والاختيارُ من الأمورِ الاعتباريَّةِ، فليس ممَّا يتعلَّقُ به الخَلْقُ، إذ الخَلْقُ يقتضي الوجودَ، ولا وجودَ له، فليس بمخلوقٍ، فيجوزُ استنادُهُ إلى العبد، إذ المُحالُ استنادُ أمرٍ موجودٍ إلى العبد لا استنادُ أمرٍ اعتباريٍّ.

فإنْ قيل: سلَّمْنا أنَّ الاختيارَ الجازمَ للعبد مستندٌ إليه لا إلى الله تعالى، لكنْ لا يَلزمُ منه كونُ العبدِ مختاراً؛ لأنَّ الفَرْضَ أنَّ ذلك الاختيارَ الجازمَ هو المرجِّحُ الموجِبُ التامُّ لفعله، فيجبُ الفعلُ عنده.

قلنا: الوجوبُ بالاختيار يحقِّقُ الاختيارَ على ما مرَّ.

[1171] ما بين معقوفين ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل).

[1172] في (ل، و) زيادة: (كما بيَّنَّاه).

[1173] في هامش (و): (أي: وجودُ الممكنِ بلا موجِدٍ ولا إيجادِ فاعلٍ. منه).

[1174] (بمعنى وجودِ الممكنِ بلا موجِدٍ ولا إيجادٍ): ليس في (ل، و).

[1175] ما بين معقوفين: ليس في (ب، ل)، والمثبت كما في (و).

الرابع أنَّ حاصلَ مذهبِهم وخلاصةَ دليلِهم أنَّ العبدَ مختارٌ في فعله مضطرٌّ في اختياره؛ لوجوب استنادِهِ إلى الإرادة [ل/129ظ] القديمةِ قطعاً للتسلسل، ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا لا يُغني عن الحقِ -وهو التوسُّطُ [بين الجَبْرِ والقَدَرِ][1176]- شيئاً؛ لأنَّ كونَ اختيارِهِ اضطرارياً يستدعي كونَ فعلِهِ أيضاً اضطرارياً؛ لأنَّ مجرَّدَ مقارَنةِ الاختيارِ الاضطراريِّ للفعل -وهي المسمَّى بالكسب عندهم- لا يفيدُ شيئاً من الحقِّ ما لمْ يُثبِتْ لقدرة العبدِ واختيارِهِ تأثيراً ما كما أثبتَهُ الماتُريديَّةُ، بل ولا يُفيدُ شيئاً من الحقِ -وإنْ أثبتوا له تأثيراً ما- ما لمْ يُسنِدوا الاختيارَ إلى العبد كما أسندوه إليه الماتُريديَّةُ لا إلى الله تعالى كما أسندَهُ إليه الأشعريُّ.

إذا عرفتَ هذا.. فلنأتِ إلى بيان ما هو الحقُّ وهو التوسُّطُ بين الجبرِ والقَدَرِ[1177]، ولا بدَّ لنا من تمهيدِ[1178] [و/121ظ] أربعِ مقدِّماتٍ حتَّى يتيسَّرَ لنا ذلك[1179]:

الأولى[1180] أنَّ لفظَي الفعلِ والمصادرِ: قد يُطلَقُ ويرادُ به المعنى المصدريُّ الذي يسمَّى تأثيراً كإحداث الحركة، وقد يُطلَقُ ويرادُ به الحاصلُ بالمصدر الذي يسمَّى أثراً للفاعل كالحركة القائمة مع المتحرِّك في الخارج.

والأوَّلُ [ب/117و] أمرٌ عدميٌّ لا وجودَ له في الخارج، وإلَّا يَلزمُ التسلسلُ في الإيقاعات، إذ لو انتهى إلى إيقاعٍ قديمٍ.. يَلزمُ قِدَمُ الحادثِ ضرورةَ أنَّه لا يُتصوَّرُ إيقاعٌ بالمعنى المصدريِّ من غير وقوعِ شيءٍ يقع به.

والثاني أمرٌ موجودٌ في الخارج.

الثانيةُ[1181] أنَّ كلَّ ممكنٍ موجودٍ لا بدَّ له من علَّةٍ (تامَّةٍ يجب وجودُهُ عند وجودِها وعدمُهُ عند عدمِها.

[1176] (بين الجبر والقدر): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

[1177] (وهو التوسُّطُ بين الجبرِ والقَدَرِ): ليس في (ل، و).

[1178] في هامش (ل): (مطلبٌ: مقدِّماتٌ أربعةٌ).

[1179] (حتَّى يتيسَّرَ لنا ذلك): ليس في (ل، و).

[1180] في هامش (ل): (مقدِّمةٌ أولى).

[1181] في هامش (ل): (مقدِّمةٌ ثانيةٌ).

أمَّا أنَّ كلَّ ممكنٍ موجودٍ لا بدَّ له من علَّةٍ)[1182] فقد تقدَّمَ بيانُهُ[1183]، وكذا بيانُ كونِ علَّتِهِ بحيثُ يجبُ وجودُهُ عند وجودِها وعدمُهُ عند عدمِها[1184]، فحاصلُهُ مقدِّمتان: الأولى: كلَّما وُجِدَتْ جملةُ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ الممكنِ.. يجبُ وجودُهُ، والثانيةُ: كلَّما عُدِمَتْ جملةُ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ الممكنِ.. امتنعَ وجودُهُ.

أمَّا الأُولى فلأنَّها لو لمْ تَصدُقْ.. لصدَقَ قولُنا: "قد يكونُ إذا وُجِدَتْ جملةُ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ الممكنِ.. لمْ يجبْ وجودُهُ بل أمكنَ عدمُهُ لامتناع ارتفاعِ النقيضَين"، لكنَّ صِدْقَ هذه الجزئيَّةِ باطلٌ؛ لأنَّ عدمَ الممكنِ على تقدير وجودِ الجملةِ لو كان ممكناً.. لَمَا لزم من فَرْضِ وقوعِهِ محالٌ، لكنَّه يَلزمُ؛ لأنَّا لو فرضْنا [ل/130و] وقوعَ عدمِ الممكنِ عند وجودِ الجملةِ.. ففي تلك الحالةِ: إمَّا أنْ يتوقَّفَ الوجودُ على شيءٍ آخَرَ أو لا: (فإنْ توقَّفَ.. لزم ألَّا يكونَ جملةُ ما يتوقَّفُ عليه جملةً لبقاءِ شيءٍ آخَرَ)[1185]، وإنْ لمْ يتوقَّفْ.. لزم الرجحانُ بلا مرجِّحٍ.

فعدمُ الممكنِ عند تحقُّقِ جملةِ ما يتوقَّفُ عليه وجودُهُ مُحالٌ، فوجودُهُ واجبٌ، وهو المطلوبُ.

وأمَّا الثانيةُ فلأنَّها لو لمْ تَصدُقْ.. لصدَقَ قولُنا: "قد يكونُ إذا عُدِمَتِ الجملةُ.. لمْ يمتنعْ وجودُ الممكنِ بل أمكنَ"، وهذا باطلٌ؛ لأنَّه لو أمكنَ لَمَا لزم من فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ، واللازمُ باطلٌ.

أمَّا الملازَمةُ فلأنَّ استحالةَ اللازمِ يوجِبُ استحالةَ الملزومِ، والمستحيلُ لا يكونُ ممكناً.

وأمَّا بطلانُ اللازمِ فلأنَّه لو فُرِضَ وقوعُ وجودِ الممكنِ بدون وجودِ جملةِ ما يتوقَّف عليه.. لزم [و/122و] ألَّا يكونَ بعضُ الموقوفِ عليه موقوفاً عليه، وهو مُحالٌ.

الثالثةُ[1186] أنَّ جملةَ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ كلِّ ممكنٍ ويجبُ وجودُهُ عندها لا بدَّ أنْ يشتملَ على أمرٍ لا موجودٍ ولا معدومٍ كالإيقاع الذي هو أمرٌ إضافيٌّ؛ وذلك لأنَّ جملةَ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ زيدٍ مثلاً:

لا يمكنُ أنْ يكونَ قديماً بتمامها، وإلَّا لزم قِدَمُ زيدٍ الحادثِ لِمَا مرَّ في المقدِّمةِ الثانيةِ، ولأنَّ وقتَ حدوثِهِ: إنْ كان من تلك الجملةِ.. لمْ يكنِ المفروضُ قبلَ الوقتِ جملةَ ما يتوقَّفُ عليه، وهذا خُلْفٌ، وإنْ

[1182] ما بين قوسين: ليس في (و).

[1183] في (ل، و) زيادة: (في أوائل المقصد).

[1184] في (ل، و) زيادة: (لكنَّا نذكرُهُ الآنَ تتميماً للفائدة).

[1185] ما بين قوسين: ليس في (و).

[1186] في هامش (ل): (مقدِّمةٌ ثالثةٌ).

لَمْ يكنْ من تلك الجملة.. كان حدوثُهُ في ذلك الوقت رجحاناً بلا مرجِّحٍ، بمعنى وجودِ الممكنِ بلا إيجادٍ[1187]، وكلاهما باطلان.

ولا أنْ يكونَ[1188] حادثاً بتمامها، وإلَّا لزم التسلسلُ المُحالُ في طَرَفِ العِلَلِ.

بل يكونُ بعضُها قديماً وبعضُها حادثاً.

فحينئذٍ إنْ لَمْ يَدخُلْ في تلك الجملةِ أمرٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ.. لكانت الجملةُ إمَّا موجوداتٍ مَحضَةً أو معدوماتٍ مَحضَةً أو مركَّبةً منهما، والكلُّ باطلٌ.

أمَّا الأوَّلُ فلاستلزامه قِدَمَ الحادثِ أو انتفاءَ الواجبِ؛ لوجوب استنادِ تلك الموجوداتِ المَحضَةِ إلى الواجب قطعاً للتسلسل، فيَلزمُ أحدُ المحذورَين بالضرورة؛ [ل/130ظ] لأنَّه: إمَّا أنْ يدومَ بدوام علَّتِهِ، فيَلزمُ قِدَمُ الحادثِ، أو لا يدومُ بل[1189] ينتفي، فانتفاؤه ليس إلَّا لانتفاء علَّتِهِ، فيَلزمُ انتفاءُ الواجبِ.

فإنْ قيل: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ من جملةِ ما يتوقَّفُ عليه وجودُ الحادثِ الحركاتُ الفلكيَّةُ المتعاقبةُ المستندةُ إلى الواجب من غير أنْ يكونَ له بدايةٌ؟ فلا يَلزمُ من انتفائها انتفاءُ الواجبِ؛ لأنَّها غيرُ قارِّ الذاتِ، فترتفعُ لامتناع بقائها لا لارتفاع شيءٍ من الموجودات التي يَفتقِرُ هي إليه حتَّى يَلزمَ منه انتفاءُ الواجبِ؛ لأنَّ ما يمتنعُ بقاؤه لذاته يرتفعُ لذاته لا لارتفاع شيءٍ آخَرَ.

فالجوابُ[1190] أنَّ حركةَ الفلكِ لا يوجَدُ إلَّا بوضعٍ بعدَ وضعٍ، وذلك الوضعُ ممكنُ الوجودِ في نفسه، [و/122ظ] فلو استندَ إلى الواجب وجوباً.. يجبُ بقاؤه ويمتنعُ زوالُهُ، فلا يَحدُثُ حركةٌ أصلاً.

والحاصلُ أنَّ الحركةَ وإنْ كانت ممتنعَ البقاءِ لكنَّ وضعَها ممكنُ البقاءِ، فلو استندَ إلى الواجبِ وجوباً: فإنْ دام مع دوام الواجبِ.. يمتنعُ حدوثُ الحركةِ، وإنْ عُدِمَ.. يَلزمُ انتفاءُ الواجبِ.

وأمَّا الثاني فلأنَّ المعدومَ المحضَ لا يصلُحُ علَّةً للموجود، وأيضاً إنَّ وجودَ زيدٍ مثلاً متوقِّفٌ على أجزائه الموجودةِ بالضرورة، فكيف يكونُ جملةُ ما يتوقَّفُ عليه وجودُهُ معدوماً مَحضاً؟

وأمَّا الثالثُ فلأنَّ علَّةَ زيدٍ الحادثِ [ب/117ظ] مثلاً لو كانت مركَّبةً منهما.. لَمَا كان وجودُ جميعِ الموجودات التي يَفتقِرُ إليها وجودُ زيدٍ مستلزماً لوجوده ضرورةَ توقُّفِهِ على تلك المعدوماتِ أيضاً، لكنَّ اللازمَ باطلٌ لِمَا تقرَّرَ عندهم أنَّه كلَّما وُجِدَ جميعُ الموجوداتِ التي يَفتقِرُ إليها وجودُ زيدٍ الحادثِ.. يوجَدُ زيدٌ من غير توقُّفِهِ على عدم شيءٍ أصلاً، إذ لو توقَّفَ عليه –ولْنفرضْهُ عدمَ عمرٍو مثلاً–: فإمَّا أنْ يتوقَّفَ

[1187] (بمعنى وجودِ الممكنِ بلا إيجادٍ): ليس في (ل، و).

[1188] في هامش (و): (عطفٌ على قوله: "أنْ يكونَ قديماً". منه).

[1189] (لا يدوم بل): ليس في (ل، و).

[1190] في (ل، و) زيادة: (عنه).

على عدمه السابقِ، فيَلزمُ قِدَمُ زيدٍ الحادثِ ضرورةَ دوامِ المعلولِ بدوام علَّتِهِ التامَّةِ، والفَرْضُ أنَّها قديمةٌ، [ل/131و] وإمَّا على عدمه اللاحقِ بعد وجودِهِ، فعدمُهُ اللاحقُ لا يمكن إلَّا بزوال جزءٍ ممَّا يتوقَّفُ عليه وجودُهُ ضرورةَ وجوبِ وجودِ المعلولِ عند وجودِ علَّتِهِ التامَّةِ، فذلك الجزءُ الزائلُ إمَّا أنْ يكونَ موجوداً مَحضاً فزال، أو معدوماً مَحضاً، أو مركَّباً منهما، والكلُّ باطلٌ.

أمَّا الأوَّلُ فلاستلزامه انتفاءَ الواجبِ؛ لأنَّ الموجودَ المحضَ يجبُ استنادُهُ إلى الواجب قطعاً للتسلسل، فانتفاؤه لا يكونُ إلَّا بانتفاء الواجبِ، وهو مُحالٌ، فلا يُتصوَّرُ زوالُ عمرٍو الحادثِ بزوال الموجودِ المحضِ.

وأمَّا الثاني فلأنَّ زوالَ المعدومِ لا يُتصوَّرُ إلَّا بزوال عدمِهِ، وزوالُ العدمِ وجودٌ –ولْنفرضْهُ وجودَ بكرٍ– فيَلزمُ أنْ يكونَ وجودُ زيدٍ بعد تحقُّقِ [و/123و] جميعِ ما يتوقَّفُ عليه من الموجوداتِ موقوفاً على وجودِ بكرٍ ضرورةَ توقُّفِهِ على عدم عمرٍو الموقوفِ على زوال المعدوم الموقوفِ على وجود بكرٍ، وهذا خلافُ الفَرْضِ؛ لأنَّا فرضْنا وجودَ جميعِ ما يتوقَّفُ عليه وجودُهُ من الموجودات.

وأمَّا الثالثُ فلِمَا ذكرناه في الأوَّل والثاني بعينه.

وإذا ثَبَتَ بطلانُ الكلِّ.. ثَبَتَ دخولُ أمرٍ لا موجودٍ ولا معدومٍ.

فإنْ قيل: لا نسلِّمُ ثبوتَ بطلانِ الثالثِ؛ لأنَّ ثبوتَ ما تقرَّرَ عندهم من القضيَّةِ المذكورةِ لا يستلزمُ إلَّا لُزومَ وجودِ الحادثِ عند وجودِ جميعِ الموجوداتِ التي يَفتقرُ إليها وجودُ الحادثِ من غير أنْ يبقى موقوفاً على عدم شيءٍ، وهذا لا يستلزمُ عدمَ تركُّبِ علَّتِهِ التامَّةِ من الموجوداتِ والمعدوماتِ؛ لجواز أنْ يتركَّبَ عنهما ويكونَ وجودُ جميعِ الموجوداتِ المفتقَرِ إليها مستلزِماً لتلك المعدوماتِ، فلا ينفكُّ عن الموجوداتِ؛ لامتناعِ انفكاكِ اللازمِ عن الملزوم.

أُجيبَ بأنَّ الدليلَ الدالَّ على عدم توقُّفِ الحادثِ على عدم شيءٍ بعد لُزومِ وجودِهِ عند وجودِ جميعِ الموجوداتِ التي يَفتقَرُ هو إليها يدلُّ بعينه على عدم جوازِ [ل/131ظ] استلزامِ تلك الموجوداتِ لتلك المعدوماتِ، بأنْ يقالَ: ذلك العدمُ الذي فُرِضَ لازماً لتلك الموجوداتِ: إنْ كان عدماً سابقاً.. يكونُ أزليّاً، فيَلزمُ قِدَمُ زيدٍ الحادثِ، وإنْ كان عدماً لاحقاً فلا يمكنُ إلَّا بزوال شيءٍ ممَّا يتوقَّفُ عليه وجودُ عمرٍو ضرورةَ وجوبِ وجودِ المعلولِ عند وجودِ علَّتِهِ التامَّةِ، فذلك الجزءُ... إلى آخِرِهِ[1191]، فثبت بطلانُ الكلِّ، فلْيُتأمَّلْ.

فإنْ قيل: إنَّ ما ذكرتُم من الدليل على امتناع كلٍّ من الاحتمالاتِ الثلاثِ على تقدير عدم أمرٍ لا موجودٍ ولا معدومٍ دالٌّ بعينه على امتناع كونِ علَّةِ الحادثِ أمراً يَدخُلُ فيه أمرٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ إذ لا واسطةَ؛ لأنَّ المفهومَ إمَّا ثابتٌ فيكونُ [و/123ظ] موجوداً أو غيرُ ثابتٍ فيكونُ معدوماً، فالأمرُ الذي

[1191] (إلى آخره): في (ل، و): (الزائلُ... إلى آخرِ الدليلِ).

قلتُم إنَّه لا موجودٌ ولا معدومٌ -وسمَّوه حالاً- إمَّا داخلٌ في الموجود وإمَّا داخلٌ في المعدوم، فالمركَّبُ من ذلك الأمرِ ومن غيره إمَّا أنْ يكونَ موجوداً محضاً أو معدوماً محضاً أو مركَّباً منهما، والكلُّ باطلٌ بعين ما ذكرتُم من الدليلِ.

فالجوابُ: لا نسلِّمُ أنَّ دليلَنا دالٌّ بعينه على امتناع ذلك؛ لأنَّا نمنعُ المقدِّمةَ القائلةَ بأنَّ الجزءَ الذي ينعدمُ عمرٌو بزواله إمَّا أنْ يكونَ موجوداً محضاً أو معدوماً محضاً أو مركَّباً منهما، ونقولُ: إنَّ الانحصارَ في هذه الثلاثةِ ممنوعٌ؛ لجواز أنْ يدخلَ في علَّةِ وجودِ عمرٍو أمورٌ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ كالإيقاعِ والاختيارِ.

فإنْ جعلتموها داخلةً في الموجود.. فلا نسلِّمُ أنَّ كلَّ موجودٍ ممكنٍ فهو واجبٌ بالنظر إلى علَّتِهِ المستندةِ إلى الواجب حتَّى يَلزمَ من انعدامه انعدامُ علَّتِهِ منتهياً إلى الواجب، فيَلزمُ انتفاءُ الواجبِ؛ لجواز أنْ يكونَ من جملة تلك الموجوداتِ الاختيارُ الذي من شأنه الإيقاعُ في أيِّ وقتٍ شاءَ من غير أنْ يعلِّلَ الاختيارَ ومن غير أنْ يَلزمَ الوجودُ بلا إيجادٍ، بل لا يَلزمُ إلَّا ترجيحُ المختارِ أحدَ المتساويَين، [ل/132و] واستحالتُهُ ممنوعٌ.

وإنْ جعلتموها داخلةً في المعدوم.. فلا نسلِّمُ أنَّ زوالَ كلِّ معدومٍ لا يمكنُ إلَّا بزوال العدمِ الذي هو عبارةٌ عن وجود شيءٍ ما حتَّى يَلزمَ من زوال ذلك الجزءِ المعدومِ الذي هو إضافيٌّ زوالُ العدمِ، بمعنى وجودِ بكرٍ مثلاً، فيَلزمُ الخُلْفُ؛ لأنَّ الإضافاتِ التي لا يدخلُ العدمُ في مفهوماتها كالأُبوَّةِ والإيقاعِ والاختيارِ وتعلُّقِ القدرةِ كلَّها معدومةٌ على هذا التقدير، وزوالُها لا يكونُ بوجود شيءٍ، كما إذا تعلَّقتِ الإرادةُ بوجود شيءٍ ثُمَّ انعدمت بلا استلزامِ وجودِ شيءٍ آخَرَ.

فلَمَّا ثبت دليلُنا سالماً عن هذا المنعِ.. ثبت توقُّفُ وجودِ الحادثِ [و/124و] على أمورٍ لا موجودةٍ ولا معدومةٍ، وتلك الأمورُ لا يجوزُ استنادُهُ إلى الله تعالى بطريق الإيجاب، وإلَّا لزم انتفاءُ الواجبِ أو قِدَمُ الحادثِ؛ لأنَّ المستنِدَ إلى الواجب بطريق الإيجاب لازمٌ له، ودوامُ الملزومِ يستلزمُ دوامَ اللازمِ كما يستلزمُ انتفاءُ اللازمِ انتفاءَ الملزومِ، ولا بطريق الوجوب أيضاً، وذلك:

إمَّا أنْ يكونَ بطريق التسلسلِ بأنْ يَفتقرَ كلُّ إيقاعٍ إلى إيقاعٍ آخَرَ قبلَهُ لا إلى نهايةٍ، وذلك باطلٌ بالبراهين المذكورةِ في موضعه لإبطالِ التسلسلِ[1192].

وإمَّا أنْ يكونَ بطريق كونِ إيقاعِ الإيقاعِ عينَ الإيقاعِ بالذات، فلا يَفتقرُ إلى إيقاعاتٍ غيرِ متناهيةٍ، وهذا باطلٌ أيضاً؛ لأنَّ العقلَ جازمٌ بالغيريَّةِ بين المضافِ والمضافِ إليه[1193].

[1192] (بالبراهين المذكورةِ في موضعه لإبطالِ التسلسلِ): في (ل، و): (بالبرهان).

[1193] (إليه): ليس في (ل، و).

فيَلزمُ استنادُهُ إلى الواجب بالاختيار بأنْ يختارَ حركةَ زيدٍ مثلاً بغير أنْ يجبَ الاختيارُ بطريقٍ من الطرق الثلاثة، إذ لا يَلزمُ منه رُجَحانُ الممكنِ بلا مرجِّحٍ –بمعنى وجودِهِ من غيرِ موجودٍ ولا إيجادٍ– إذ لا وجودَ للاختيار حتَّى يَلزمَ ذلك، وإنَّما يَلزمُ ترجيحُ المختارِ أحدَ الطرفَين المتساويَين، وذلك ليس بمُحالٍ. [ب/118و]

الرابعةُ[1194] أنَّ الباطلَ هو الرجحانُ بلا مرجِّحٍ، وكذا ترجُّحُ الراجحِ، وأمَّا ترجيحُ[1195] [ل/132ظ] أحدِ المتساويَين أو المرجوحِ فهو[1196] واقعٌ، واستُدِلَّ عليه بوجوهٍ ثلاثةٍ[1197]:

الأوَّلُ أنَّه إمَّا ألَّا يكونَ ترجيحٌ أصلاً أو يكونَ، والثاني إمَّا أنْ يكونَ بلا مرجِّحٍ أو يكونَ مع مرجِّحٍ، والثاني إمَّا أنْ يكونَ ترجيحَ[1198] الراجحِ أو أحدِ المتساويَين أو المرجوحِ، والثلاثةُ الأُوَلُ باطلةٌ، فتعيَّنَ الرابعُ والخامسُ.

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّه لولا ترجيحٌ أصلاً.. لَمَا وُجِدَ ممكنٌ أصلاً؛ لأنَّه لا يوجَدُ بدون الإيجادِ، والإيجادُ ترجيحٌ.

وأمَّا الثاني فبديهيٌّ غنيٌّ عن البيان؛ لأنَّ الإيجادَ بلا موجِدٍ غيرُ ممكنٍ

وأمَّا الثالثُ فلأنَّ الممكنَ لا يكونُ راجحاً إلَّا بواسطةِ مرجِّحٍ خارجٍ عن ذاته لاستواء الطرفَين بالنسبة إلى ذاته، فلو جاز ترجيحُ الراجحِ بمعنى إثباتِ الرجحانِ: فإمَّا أنْ يَثبُتَ الرجحانُ الذي هو ثابتٌ قبلَهُ، فيَلزمُ إثباتُ الثابتِ [و/124ظ] وتحصيلُ الحاصلِ، وهو مُحالٌ، وإمَّا أنْ يَثبُتَ رجحانٌ زائدٌ على ما له من الرجحان، فيكونُ كلُّ ترجيحٍ مسبوقاً بترجيحٍ آخَرَ، وهو لا محالةَ يكونُ بمرجِّحٍ آخَرَ، فيَلزمُ تسلسلُ الترجيحاتِ والمرجِّحاتِ لا إلى نهايةٍ، فيَلزمُ افتقارُ الحادثِ إلى أمورٍ غير متناهيةٍ، وهو باطلٌ، فثبت المطلوبُ وهو ترجيحُ أحدِ المتساويَين أو المرجوحِ.

الثاني أنَّ وجودَ الممكنِ مساوٍ لعدمه نظراً إلى ذاته ومرجوحٌ نظراً إلى ما هو الأصلُ والسابقُ –أعني عدمَ علَّةِ الوجودِ–، فإنَّه علَّةٌ للعدم، فإيجادُ الممكنِ وترجيحُ وجودِهِ ترجيحٌ للمساوي نظراً إلى ذاته وترجيحُ المرجوحِ نظراً إلى العلَّةِ.

[1194] (الرابعة): في (ل، و): (الرابع)، وفي هامش (ل): (مقدِّمةٌ رابعةٌ).

[1195] (ترجيح): في (ل): (ترجيحُ المختارِ)، وفي (و): (ترجُّحُ المختارِ).

[1196] (فهو): في (ل، و): (فليس بمحالٍ بل).

[1197] (واستُدِلَّ عليه بوجوهٍ ثلاثةٍ): في (ل، و): (واستدلُّوا عليه بوجوهٍ).

[1198] (ترجيح): في (و): (بترجيح).

الثالثُ أنَّ الإرادةَ صفةٌ من شأنها أنْ يُرجِّحَ الفاعلُ بها أحدَ المتساويَين على الآخَرِ أو المرجوحَ على الراجح، فالإيجادُ بالاختيار قد يكون ترجيحاً لذلك.

فإنْ قيل: فيكونُ اختيارُ المختارِ أحدَ المتساويَين أو المرجوحَ ترجيحاً من غير مرجِّحٍ، وذلك باطلٌ.

أُجيبَ بأنَّ الإرادةَ والاختيارَ لا يعلَّلُ بأنَّه لِمَ اختارَ[1199] هذا دونَ ذلك؛ لأنَّ الترجيحَ صفةٌ ذاتيَّةٌ لها، كما أنَّ الإيجابَ بالذات لا يعلَّلُ بأنَّ الموجِب لِمَ أَوجبَ [ل/133و] هذا دونَ ذاك، فلا يقالُ لِمَن سَلَكَ أحدَ الطريقَين[1200] المتساويَين: لِمَ اخترتَ هذا الطريقَ دونَ ذاك، وكذا لا يقالُ لِمَن اختارَ أحدَ القَدَحَين: لِمَ اخترتَ هذا دون ذاك.

إذا عرفتَ هذه المقدِّماتِ الأربعَ.. فاعلمْ أنَّ الأفعالَ الاختياريَّةَ للعباد -بمعنى الحاصلِ بالمَصْدَرِ على ما عليه النزاعُ- حاصلةٌ بمجموع قدرةِ اللهِ وقدرةِ العبدِ، بمعنى أنَّ قدرةَ اللهِ مؤثِّرةٌ في أصل الفعل وقدرةَ العبدِ في وصفِهِ، لكنْ لا بمعنى ما قاله المعتزلةُ، بل بمعنى أنَّ لِقدرةِ العبدِ صنعاً ما وتأثيراً ما في جَعْلِ فعلِهِ طاعةً ومعصيةً، وذلك لوجهَين:

الأوَّلُ أنَّا نعلَمُ بالضرورةِ الوجدانيَّةِ[1201] أنَّ للعبد قصداً واختياراً في بعض أفعاله كحركة المختار دونَ بعضٍ كحركة المرتعش، ونعلَمُ أيضاً أنَّ ذلك القصدَ والاختيارَ لا يكفي [و/125و] في وجود ذلك الفعلِ، إذ قد لا يقعُ الفعلُ مع تحقُّقِ القصدِ والاختيارِ وسائرِ أسبابِهِ التي من العبد، وقد يقعُ من غيرِ تحقُّقِ الأسبابِ التي من العبد كما في خوارقِ العاداتِ، فعَلِمْنا من حصول هذين العِلْمَين فينا أنَّ فِعْلَ العبدِ حاصلٌ بخلق الله تعالى واختيارِ العبدِ وقصدِهِ الجازمِ بأنْ خلقَ اللهُ تعالى عَقِيبَ صَرْفِ إرادتِنا إلى طرف الفعلِ القدرةَ عليه والفعلَ معاً بجَرْيِ عادتِهِ، وذلك الصرفُ هو الذي سمَّيناه: عزماً مصمِّماً وقصداً قلبيّاً وكسباً واختياراً جزئيّاً وترجيحاً.

ثُمَّ ذلك القصدُ والاختيارُ ليس مخلوقاً لله تعالى؛ لأنَّه ليس أمراً موجوداً حتَّى يكونَ مخلوقاً له[1202] بل أمرٌ[1203] إضافيٌّ ليس بموجودٍ ولا معدومٍ [بل حالٌ بينهما][1204] ومستنِدٌ إلى إرادة العبد وصادرٌ عنه بطريق الاختيارِ بأنِ اختارَ طرفَ الوقوعِ مع تساوي الاختيارِ واللَّااختيارِ عنده بلا مرجِّحٍ، إذ لا يَلزمُ منه إلَّا

[1199] (اختار): في (و): (اختيار).

[1200] (الطريقَين): في (و): (الطرفَين).

[1201] (بالضرورة الوجدانيَّة): في (ل، و): (بالوجدان).

[1202] (حتَّى يكونَ مخلوقاً له): ليس في (ل، و).

[1203] (أمرٌ): ليس في (و).

[1204] (بل حالٌ بينهما): ليس في (ب).

ترجيحُ الفاعلِ المختارِ بدون المرجِّحِ، وذلك ليس بمُحالٍ، وإنَّما المُحالُ [ب/118ظ] الرجحان[1205] بلا مرجِّحٍ بمعنى وجودِ الممكنِ بلا موجِدٍ ولا إيجادٍ[1206]، وهذا غيرُ لازمٍ ههنا، إذ لا وجودَ للاختيارِ والقصدِ[1207].

على أنَّا نقولُ: إنَّ صدورَهُ من العبد يجوزُ أنْ يكونَ بطريق الإيجابِ بأنْ يَصدُرَ عنه الاختيارُ باختيارٍ آخَرَ موجِبٍ له، ونمنعُ لزومَ التسلسلِ لجواز [ل/133ظ] كونِ اختيارِ الاختيارِ عينَهُ، وعلى تقديرِ لُزومِ التسلسلِ نمنعُ مُحاليَّتَهُ لكونه في الأمور الاعتباريَّةِ.

والثاني أنَّا نعلَمُ بالضرورة أنَّ للعبد صنعاً ما في بعض فعلِهِ كما في حركته الاختياريَّةِ، وصنعُهُ يجبُ[1208] أنْ يكونَ في أمرٍ لا موجودٍ ولا معدومٍ داخلٍ في جملة ما يتوقَّفُ عليه تلك الحركةُ لا في نفسِ الحركةِ التي هي الموجودةُ في الخارج؛ لأنَّ صنعَهُ في الحركة الموجودة في الخارج إمَّا أنْ يكونَ بلا واسطةٍ من العبد أصلاً أو بواسطةِ أمرٍ موجودٍ أو بواسطةِ أمرٍ معدومٍ، والكلُّ باطلٌ.

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ تلك الحركةَ لكونها من الأمور الموجودة في الخارج يجبُ وجودُها عند تمامِ علَّتِها؛ لأنَّ الأمورَ [و/125ظ] الموجودةَ[1209] لا يوجَدُ في الخارج ما لمْ يجبْ وجودُها عن علَّتِها التامَّةِ، فلا يُتصوَّرُ صنعُ العبدِ وتأثيرُهُ الاختياريُّ فيها؛ لأنَّ الوجوبَ ينافي الاختيارَ، والفَرْضُ ألَّا اختيارَ[1210] للعبد في جملة ما يتوقَّفُ عليه، حتَّى يقالُ: إنَّ الوجوبَ بالاختيار لا ينافي الاختيارَ.

وأمَّا الثاني فلأنَّ ذلك الموجودَ الذي يكونُ الصنعُ بواسطته يجبُ وجودُهُ بالموجودات المستندةِ إلى الواجب، فيَخرجُ عن صنع العبد أيضاً ضرورةَ كونِهِ واجباً.

وأمَّا الثالثُ فلأنَّ ذلك العدمَ: إنْ كان عدماً سابقاً.. فهو قديمٌ لا صنعَ فيه للعبد، وإنْ كان عدماً لاحقاً.. توقَّفَ على زوال جزءٍ من العلَّةِ التامَّةِ للوجود، وذلك الجزءُ:

إنْ كان أمراً موجوداً.. كان واجباً؛ لِلُزومِ استنادِهِ إلى الواجب قطعاً للتسلسل، فيمتنعُ إزالتُهُ للعبد، وإلَّا لزم [ب/119و] انتفاءُ الواجبِ.

[1205] (الرجحان): في (ل، و): (الترجيح).

[1206] (بمعنى وجودِ الممكنِ بلا موجِدٍ ولا إيجادٍ): ليس في (ل، و).

[1207] (والقصد): ليس في (ل، و).

[1208] (يجب): في (ل، و): (ويجب).

[1209] في (ل، و) زيادة: (في الخارج).

[1210] (ألَّا اختيارَ): في (و): (أنَّ الاختيار).

وإنْ كان أمراً معدوماً.. فزوالُ العدمِ وجودٌ على ما مرَّ في المقدِّمة الثالثةِ، فيكونُ بواسطةِ وجودِ شيءٍ أيضاً، وهو واجبٌ بواسطة الموجوداتِ المستندةِ إلى الواجب لِمَا ذكرناه، فيَخرجُ من صنع العبد.

فتعيَّنَ أنَّ صنعَ العبدِ لا يكونُ إلَّا في أمرٍ لا موجودٍ ولا معدومٍ، وذلك الأمرُ لا يجبُ بواسطة الموجوداتِ المستندةِ إلى الواجب، [ل/134و] وإلَّا لَخرجَ عن صنع العبد فلمْ يبقَ لصنعه أثرٌ في أمرٍ ما أصلاً، ولزم منه بطلانُ ما ثبت بالضرورة الوجدانيَّةِ.

ثُمَّ ذلك الأمرُ لا يجوزُ أنْ يكونَ هو الإيقاعُ والإيجادُ الذي يجبُ وجودُ الفعلِ عنده البتَّةَ حتَّى يَلزمَ أنْ يكونَ العبدُ موجِداً لذلك الشيءِ وخالقاً له؛ لأنَّ ذلك الشيءَ يتوقَّفُ على أمورٍ لا أثرَ للعبد في وجودها كوجودِ العبدِ وقدرتِهِ وإرادتِهِ وسلامةِ الآلةِ، فتعيَّنَ أنَّ ذلك الأمرَ اللَّاموجودَ واللَّامعدومَ الصادرَ عن العبد على ما ذكرناه في الوجهِ الأوَّلِ[1211] أمرٌ لا يجبُ عنده وجودُ الأثرِ، وهذا الأمرُ هو المسمَّى بالكسبِ، والفعلُ حاصلٌ به وبخَلْقِ[1212] الله تعالى [و/126و] عَقِيبَهُ بجَرْيِ العادةِ.

(واعلمْ أنَّ هذا تقريرُ الأقوالِ والمذاهبِ وتحقيقُها على قول المتكلِّمين المثبتين لصفات اللهِ تعالى، وأمَّا الحكماءُ المنكرون لصفات اللهِ تعالى القائلون بالإيجاب الذاتيّ فقد قالوا: "إنَّ المؤثِّرَ في الممكناتِ كلِّها أعياناً وأفعالاً اختياريَّةً واضطراريَّةً هو ذاتُ اللهِ تعالى بالذات بالإيجاب".

فتحريرُ المبحثِ أنَّ المؤثِّرَ في أفعالِ العبادِ: إمَّا ذاتُ اللهِ تعالى، أو قدرتُهُ وحدَها، أو قدرةُ العبدِ وحدَها، أو مجموعُ القدرتَين، بمعنى أنَّ لقدرة العبدِ مدخلاً ما.

فالأوَّلُ مذهبُ الحكماءِ؛ لأنَّهم ينكرون قدرةَ اللهِ تعالى، ويُسنِدون التأثيرَ إلى ذاتِ اللهِ تعالى بالإيجاب، والثاني مذهبُ الجبريَّةِ، والثالثُ مذهبُ المعتزلةِ، والرابعُ: إمَّا أنْ يكونَ لكلٍّ من القدرتَين تأثيرٌ في أصلِ الفعلِ أو لا، والأول مذهب الأستاذ، والثاني: إمَّا ألَّا يكونَ لقدرة العبدِ تأثيرٌ ما أصلاً سوى المقارَنةِ المحضةِ لقدرة الله تعالى، وهو مذهبُ الأشعريِّ، أو يكونَ له تأثيرٌ ما في وصف الفعلِ، وهو مذهبُ القاضي ومختارُ جمهورِ الماتُريديَّةِ.

[1211] (في الوجه الأول): ليس في (ل، و).

[1212] (وبخلق): في (ل، و): (ويخلق).

وهذا التحريرُ من خواصِّ هذا الكتابِ، وقد غَلِطَ فيه كثيرٌ من الناس بل عامَّتُهم، حيثُ قالوا: "إنَّ المؤثِّرَ في أفعال العبادِ عند الحكماءِ قدرةُ اللهِ تعالى وجوباً إذا قارنَتِ الشرائطَ وارتفاعَ الموانعِ"، وهذا فاسدٌ، كيف؟! وإنَّهم ينكرون صفاتِ اللهِ تعالى ويُثبِتون الإيجابَ الذاتيَّ)[1213].

(والعبدُ كاسبُها) اختلفوا[1214] في معنى الكسبِ على أقوالٍ، وتحقيقُهُ على ما حقَّقه مشايخُنا الماتُريديَّةُ[1215] أنَّه عبارةٌ عن صرفِ القدرةِ إلى طرف الفعل (وقصدِهِ إيَّاه، وهو لا موجودٌ ولا معدومٌ، بل هو من قَبيل الأحوالِ، وصدورُهُ عن العبد بطريق الاختيارِ، ويجوزُ أنْ يَصدُرَ عنه بالإيجاب على ما ذكرناه)[1216]، وهو شرطٌ عاديٌّ لخلق الله تعالى ذلك الفعلَ[1217]، وقدرتُهُ عليه[1218] علَّةٌ عاديَّةٌ له[1219].

مسألةٌ خلافيةٌ (38م)

ومن هنا ظهر أنَّ الأحوالَ ثابتةٌ عند الماتُريديَّةِ كما قاله المعتزلةُ، بخلاف الأشعريِّ وأصحابِهِ[1220] فإنَّهم ينكرون الأحوالَ، ولهذا قالوا: "إنَّا مختارون في أفعالنا، مضطرون [ب/119ظ] في اختيارنا"؛ (لأنَّ الاختيارَ لو كان من قَبيلِ الأحوالِ عندهم كما هو كذلك عندنا لَمَا ذهبوا إلى القول باضطراره، إذ لا يجبُ حينئذٍ استنادُهُ إلى الواجبِ حتَّى يكونَ واجباً ويَلزمَ الجبرُ فيه، بل يجوزُ أنْ يَصدُرَ من العبد بلا استنادٍ إلى الواجبِ بالذات؛ لعدم الوجودِ فيه)[1221].

(والكلُّ) أي كلٌّ من أفعال العباد، بمعنى الحاصلِ بالمَصدَرِ اختياريَّةً أو اضطراريَّةً خيراً أو شراً

(بعِلْمِهِ تعالى) لعموم عِلْمِهِ

(وخَلْقِهِ) إذ لا خالقَ سواه.

[1213] ما بين قوسين: في (ل، و): (ولذا قلنا).

[1214] (اختلفوا): في (و): (واختلفوا).

[1215] (على ما حقَّقه مشايخُنا الماتُريديَّةُ): في (ل، و): (عندنا).

[1216] ما بين قوسين: في (ل، و): (وليس [في (و): ليس] بموجودٍ ولا معدومٍ كما تقدَّمَ).

انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (2/126-127).

[1217] (ذلك الفعلَ): في (ل، و): (فعلَ العبدِ).

[1218] (عليه): ليس في (ل، و).

[1219] (له): ليس في (ل، و).

[1220] (عند الماتريديَّةِ كما قاله المعتزلةُ بخلاف الأشعريِّ وأصحابه): في (ل، و): (خلافاً للأشاعرة).

انظر: غاية المرام في علم الكلام (ص78).

[1221] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

فإنْ قيل: قد ذُكِرَ في الفتاوى أنَّ مَن قال: "الإيمانُ مخلوقٌ" فهو كافرٌ، فكيف يَصِحُّ القولُ بخلق الإيمانِ؟

قلنا: إنَّه: من حيثُ هو توفيقُ اللهِ وهدايتُهُ غيرُ مخلوقٍ؛ لأنَّه مَرجِعُهُ حينئذٍ إلى التكوين، ومن حيثُ إنَّه تصديقٌ وقَبولٌ من العبد مخلوقٌ؛ لأنَّه من أفعال القلب.

(وقضائِهِ) فإنْ قيل: لو كان الكفرُ بقضاء الله.. لَوجب الرضا به.

قلنا: إنَّ[1222] الكفرَ مقضِيٌّ لا قضاءٌ، والرضاءُ إنَّما يجب بالقضاءِ دونَ المقضِيّ.

[ورُدَّ: بأنَّ القضاءَ صفةُ اللهِ كما سيأتي، ولا معنى للرضاءِ بصفةٍ من صفاتِ اللهِ تعالى، بل المرادُ هو الرضاءُ لمقتضى تلك الصفةِ، وهو المقضِيُّ، وثانياً بأنَّ الرضاءَ بالكفر لا من حيثُ ذاتُهُ بل من حيثُ هو مقضِيٌّ ليس بكفرٍ.

ولَمَّا استلزمَ الرضاءُ بالقضاءِ الرضاءَ بالمقضِيِّ من حيثُ إنَّه مقضيٌّ.. اقتُصِرَ في بعض الكتبِ على الجوابِ الأوَّلِ][1223].

(وقَدَرِهِ) فإنْ قيل: فعلى هذا يَلزمُ أنْ يكونَ الكافرُ مجبوراً في كفره، فلا يَصِحُّ تكليفُهُ بالإيمانِ والطاعةِ[1224].

قلنا: إنَّما عَلِمَ [ل/134ظ] اللهُ تعالى منه وأرادَ وخلقَ وقضى وقدَّرَ الكفرَ باختياره، فلا جَبْرَ؛ لأنَّ غايتَهُ[1225] الوجوبُ بالاختيار وهو[1226] لا ينافي الاختيارَ بل يُحَقِّقُهُ.

وتحقيقُهُ: إنَّ سوءَ اختيارِ العبدِ سببٌ لقضائه الأزليِّ بالكفر، وقضاؤه الأزليُّ سببٌ لوقوع الفعلِ، فلا جَبْرَ أصلاً[1227].

[1222] (قلنا إنَّ): في (ل): (أجيب أوَّلاً بأنَّ).

[1223] ما بين معقوفين: ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل).

[1224] (والطاعة): ليس في (ل، و).

[1225] (غايته): ليس في (ل، و).

[1226] (وهو): ليس في (ل، و).

[1227] (أصلاً): ليس في (ل، و).

فإنْ قيل: إنَّ اختيارَ العبدِ لايزاليٌّ[1228] والقضاءَ يزاليٌّ[1229]، فكيف يكونُ سبباً له؟

قلنا: وجودُ اللايزاليِّ[1230] في عِلْمِهِ الأزليِّ كافٍ في السببيَّةِ.

واعلمْ[1231] أنَّهم اختلفوا في تفسير القضاءِ والقَدَرِ: فقال [في «شرح المواقفِ»: القضاءُ: هو الإرادةُ الأزليَّةُ المتعلِّقةُ بالأشياءِ على ما هي عليه[1232]، وقال][1233] الكَرْمانيُّ: القضاءُ: هو الحُكْمُ الإجماليُّ في الأزل، والقَدَرُ: هو جزئيَّاتُ ذلك الحُكْمِ وتفاصيلُهُ التي يقعُ في لايزال[1234]، وقال القاضي البيضاويُّ[1235] في «شرح المصابيح»: القضاءُ: هو الإرادةُ الأزليَّةُ المقتضِيةُ لنظام الموجوداتِ [و/126ظ] على ترتيبٍ خاصٍّ، والقَدَرُ: تعلُّقُ تلك الإرادةِ بالأشياء في أوقاتها. انتهى[1236] هكذا في «شرح المواقف»[1237].

[1238]ليس مرادُهُ[1239] أنَّ القضاءَ هو نفسُ الإرادةِ الأزليَّةِ، بل مرادُهُ[1240] أنَّ لصفة الإرادةِ الإلٰهيَّةِ تعلُّقاً قديماً بوجود كلِّ شيءٍ في وقته المخصوصِ فيما لا يزالُ وتعلُّقاً حادثاً في ذلك الوقتِ به[1241] يوجَدُ بالفعل، والقضاءُ هو التعلُّقُ القديمُ، والقَدَرُ هو التعلُّقُ الحادثُ.

[1228] (لايزاليٌّ): في (ل، و): (حادث).

[1229] (يزاليٌّ): في (ل، و): (قديم).

[1230] (وجود اللايزاليِّ): في (ل، و): (وجوده).

[1231] في هامش (ل): (مطلبٌ: في تفسير القضاءِ والقَدَرِ).

[1232] انظر: شرح المواقف للجرجاني (180/8).

[1233] ما بين معقوفين: ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل).

[1234] انظر: شمس الدين الكرماني (ت 786هـ)، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (72/23)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثانية، 1401هـ/1981م.

[1235] (البيضاويُّ): ليس في (ل، و).

[1236] (انتهى): ليس في (ل).

انظر: القاضي ناصر الدين البيضاوي (ت 685هـ)، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (30/1)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، عام النشر: (1433هـ/ 2012م).

[1237] (هكذا في «شرح المواقف»): ليس في (ل، و).

انظر: شرح المواقف للجرجاني (180/8-181).

[1238] في (ل، و) زيادة: (وقالوا).

[1239] (مراده): في (ل): (مرادهم).

[1240] (مراده): في (ل): (مرادهم).

[1241] (به): في (ل): (وبه).

قلتُ: لعلَّ مرادَ الكَرْمانيّ بالحُكْمِ الإجماليّ الأزليّ هو هذا التعلُّقُ القديمُ للإرادة، وبالحُكْمِ التفصيليّ اللايزاليّ هو هذا التعلُّقُ الحادثُ، فلا مخالفةَ بينهما.

وأمَّا ما قاله الأصفهانيُّ في «شرح الطوالع[1242]»: القضاءُ: عبارةٌ عن وجود جميعِ المخلوقاتِ في الكتابِ المبينِ واللوحِ المحفوظِ مجتمعةً ومجمَلةً على سبيل الإبداعِ، والقَدَرُ: عبارةٌ عن وجودها مُنزَّلةً في الأعيان بعد حصولِ شرائطِها مفصَّلةً واحداً بعد واحدٍ. انتهى فلعلَّه مبنيٌّ على مذهب الحكماءِ، ومرادُهُ باللوح المحفوظِ عِلْمُ اللهِ تعالى، وإلَّا يَلزمُ منه[1243] قِدَمُ اللوحِ المحفوظِ[1244]؛ لأنَّ القضاءَ أزليٌّ، أو يقالُ: إنَّ القضاءَ عندهم حادثٌ، ويدلُّ عليه قولُهُ: "على سبيل الإبداعِ".

ثُمَّ اعلمْ [ل/135و] أنَّ القضاءَ على قسمَين: مُبرَمٌ ومُعلَّقٌ[1245].

والمُعلَّقُ عبارةٌ عمَّا قدَّره في الأزل معلَّقاً بفعلٍ، كما قال: "إنْ فعل الشيءَ الفلانيَّ.. كان كذا وكذا، وإنْ لمْ يفعلْ.. لمْ يكنْ كذا وكذا"، وهذا قد[1246] يتطرَّقُ إليه المحوُ والإثباتُ، كما قال تعالى: ﴿يمحو اللهُ ما يشاءُ ويُثبِتُ﴾[1247].

وأمَّا القضاءُ[1248] المُبرَمُ فهو عبارةٌ عمَّا قدَّره سبحانه وتعالى في الأزل من غير أنْ يعلِّقَهُ بفعلٍ بحيثُ لا يتغيَّرُ بحالٍ ولا يتوقَّفُ على المقضِيِّ عليه ولا المَقْضِيِّ له ولا يتطرَّقُ إليه المحوُ والإثباتُ.

(وإرادتِهِ) (لأنَّه مريدٌ لجميع الكائناتِ غيرُ مريدٍ لِمَا لا يكونُ.

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّه خالقٌ بلا كُرْهٍ فيكونُ مريداً بالضرورة، ولأنَّه قد ثبت عمومُ قدرتِهِ لجميع الممكنات فلا بدَّ له من مخصِّصٍ وهو الإرادةُ.

[1242] مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار: لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت 749هـ). انظر: كشف الظنون (1116/2).

[1243] (منه): ليس في (ل، و).

[1244] (المحفوظ): ليس في (ل، و).

[1245] في هامش (ل): (مطلبٌ: القضاءُ على قسمَين: مُبرَمٍ ومُعلَّقٍ).

[1246] (قد): ليس في (و).

[1247] الرعد 39.

[1248] (القضاء): ليس في (ل، و).

وأمَّا الثاني فلأنَّه عالِمٌ في الأزل أنَّ الكافرَ الفلانيَّ لا يؤمنُ فيكونُ إيمانُهُ مُحالاً لامتناع انقلابِ عِلْمِهِ جهلاً وأنَّه تعالى أيضاً عالِمٌ باستحالة إيمانه، والعالِمُ باستحالةِ الشيءِ لا يكونُ مريداً له)[1249]. [ب/120و]

(ثُمَّ اختلفوا في جواز إطلاقِ القولِ على الله تعالى بأنَّه مريدٌ الكفرَ والفِسْقَ:

فذهب الواقفيَّةُ[1250] إلى عدم جوازه، كما لا يجوزُ إطلاقُ القولِ بأنَّه خالقُ القِرَدَةِ والخنازيرِ والقاذوراتِ مع كونها مخلوقةً له تعالى.

وذهب غيرُهم إلى جواز إطلاقِ الكلِّ، وهو مختارُ أبي الحسن الأشعريِّ[1251])[1252].

وقالت المعتزلةُ: إنَّه تعالى مريدٌ للمأمور به من أفعال عبادِهِ[1253]، غيرُ مريدٍ للمعاصي والكفرِ، بل كارهٌ لهما.

((واستدلُّوا على الأوَّلِ بأنَّ الأمرَ يستلزمُ الإرادةَ.

قلنا: لو كان كذلك.. لزم تخلُّفُ المرادِ عن الإرادة في نحوِ إيمانِ الكافرِ وطاعةِ الفاسقِ، وذا نقصٌ ومغلوبيَّةٌ لا يجوزُ على الله تعالى.

فإنْ قيل: ذلك إنَّما يَلزمُ لو كان مرادُهم هو الإرادةُ المجبِرةُ، ومرادُهم[1254] هي الإرادةُ الغير المجبِرةِ، فلا نقصَ ولا مغلوبيَّةَ في عدم وقوعِ المرادِ، كالملِكِ إذا أرادَ من قومه أنْ يَدخُلوا دارَهُ رغبةً لا جبراً فلمْ يدخلوا.

1249 ما بين قوسين: في (ل، و): (لأنَّه قد ثبت عمومُ قدرتِهِ لجميع الممكناتِ وأنَّ الإرادةَ مخصِّصٌ لها، ولأنَّه خالقٌ بلا كُرْهٍ بجميع الممكنات فيكونُ مريداً لها.

فإنْ قيل: قد تقدَّمَ أنَّ القضاءَ والقَدَرَ عبارةٌ عن تعلُّقي إرادتِهِ، فأيُّ حاجةٍ إلى ذكرها؟

قلنا: المقصودُ ههنا ذكرُ جملةِ ما يتوقَّفُ خلقُ أفعالِ العبادِ عليه [في (و) زيادة: ردّاً على المخالِفِ]، [و/127و] والإرادةُ من تلك الجملةِ فلا يَضُرُّ غِناءُ [في (و): عنها] بعضِها عن بعضٍ؛ لأنَّ عدمَ الغِناءِ غيرُ معتبَرٍ في أمثال هذا المقامِ).

1250 ليس المقصود هنا فرقة الواقفية من فرق الشيعة، وإنما المقصود القائلون بوجوب التوقُّفِ عند الإلباس عن الإطلاق إلى التوقيفِ، أي: الإعلامِ من الشارع. انظر: المسامرة في شرح المسايرة (ص114).

1251 (إلى جواز إطلاقِ الكلِّ، وهو مختارُ أبي الحسن الأشعريِّ): في (ل، و): (وهو مختار الأشعريِّ إلى جواز إطلاق الكلِّ).

1252 ما بين قوسين مؤخَّر في (ل، و) إلى ما بعد قوله: (لأن الخالق يرعى في خلقه الحكمة).

انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (145/2).

1253 (عباده): في (ل، و): (العباد).

1254 (ومرادهم): في (ل): (لكنَّ مرادهم).

قلنا: لا شكَّ أنَّ عدمَ وقوعِ هذا المرادِ نوعُ نقصٍ ومغلوبيَّةٍ[1255]، فلا أقلَّ من الشناعة، فلا يجوزُ.

فإنْ قيل: الإرادةُ الغيرُ المجبِرةِ هو الرضا، وهو مذهبُ أهلِ السُّنَّةِ؛ لأنَّه لا نقصَ عندهم في مخالفةِ الرضا، فكذا في مخالَفةِ الإرادةِ الغيرِ المجبِرةِ.

قلنا: هذا كلامٌ خالٍ عن الفائدة، وإنَّما يفيدُ لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلةِ وليس كذلك، فإنَّ الرضا عندهم هو الإرادةُ مطلقاً، فالتخلُّفُ عن الرضا عندهم يستلزمُ تخلُّفَ الإرادةِ عن المراد فيَلزمُهم النقصُ، بخلاف الرضا عندنا فإنَّه الإرادةُ مع تركِ الاعتراضِ أو نفسِ التركِ، فلا يَلزمُ من تخلُّفِ الرضا تخلُّفُ المرادِ عن الإرادة، فإنَّه أمرٌ قد يُجامِعُ تعلُّقَ الإرادةِ كما في إيمان المؤمن وقد لا يُجامِعُهُ[1256] كما في كفر الكافر، فلا يَلزمُ من تخلُّفِ الرضا عن المرضيِّ نقصٌ وشَناعَةٌ.

نعمْ، تخلُّفُ المرادِ عن الإرادةِ نقصٌ عندنا، لكنَّ تخلُّفَ الرضا لا يستلزمُهُ.

وعلى الثاني))[1257]بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّه لو كان مريداً لهما وقد أمره بالإيمانِ والطاعةِ.. فالأمرُ بخلاف ما يريدُهُ سَفَهٌ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّه سَفَهٌ، وإنَّما يكونُ سَفَهاً لو كان الغرضُ من الأمر منحصراً في إيقاع المأمورِ به، بل قد يأمرُهُ للامتحان هل يطيعُهُ أم لا.

والثاني أنَّه[1258] لو كان الكفرُ مراداً لله تعالى.. لكان الإتيانُ به موافقاً لمراده فيكونُ طاعةً، وإنَّه باطلٌ.

قلنا: الطاعةُ موافَقةُ الأمرِ التكليفيِّ لا موافَقةُ المرادِ ولا موافقةُ الأمرِ التكوينيِّ[1259]، والأمرُ غيرُ الإرادةِ وغيرُ مستلزمٍ لها لانفكاكه عنها في صورة الامتحانِ.

الثالثُ أنَّه لو أراد اللهُ الكفرَ –وخلافُ مرادِ اللهِ ممتنعٌ عندكم–.. لكان الأمرُ بالإيمان تكليفاً بالمُحالِ.

قلنا: الذي يمتنعُ التكليفُ به ما لا يكونُ متعلّقاً بالقدرة الكاسبة عادةً، إمَّا لاستحالته في نفسه كاجتماع النقيضَين أو لاستحالةِ صدورِهِ عن الإنسانِ عادةً كالطيران في الهواء، [ل/135ظ] لا ما يكونُ مقدوراً بالفعل للمكلَّفِ به، والإيمانُ في نفسه مقدورٌ له بالقدرة الكاسبة، فيَصِحُّ التكليفُ به.

الرابعُ أنَّ إرادةَ القبيحِ قبيحٌ كخَلْقِهِ.

[1255] (ومغلوبيَّةٍ): ليس في (ل).

[1256] (يجامعه): في (ل): (يجامع).

[1257] ما بين قوسين مزدوجين: ليس في (و).

[1258] (أنَّه): ليس في (ل، و).

[1259] (ولا موافقةُ الأمرِ التكوينيِّ): ليس في (ل، و).

قلنا: إنَّما القبيحُ كسبُهُ لا إرادتُهُ وخَلْقُهُ؛ لأنَّ الخالقَ يَرعى في خلقه الحكمةَ.

(وكَتْبِهِ في اللوحِ المحفوظِ) أي: إثباتِهِ فيه، وهو الذي سمَّاه الحكماءُ بالعقلِ [ب/120ظ] الفعَّالِ.

(والإيمانُ والطاعةُ بأمرِهِ) (والمرادُ بالطاعةِ الفرائضُ لا الفضائلُ؛ لأنَّ الفضائلَ ليس بأمرِهِ لعدم الطلبِ فيها)[1260]

(ورضائِهِ) أي: بإرادته مع ترك الاعتراضِ أو بترك الاعتراضِ[1261].

مسألةٌ خلافيةٌ (39)

(ومحبَّتِهِ) أي: استحمادِهِ، وفيه إشارةٌ إلى أنَّ كلّاً منهما صفةٌ مغايرةٌ للإرادة، خلافاً لجمهور الأشاعرةِ والمعتزلةِ، فإنَّهم [و/127ظ] قالوا: "إنَّ الكلَّ بمعنىً واحدٍ".

قلنا: إنَّ الرضاءَ: إرادةٌ لا يعتريهِ الاعتراضُ[1262]، والمحبَّةَ: إرادةٌ يَتبعُهُ الاستحمادُ، والإرادةَ أعمُّ منهما.

(والكفرُ والمعاصي ليس بأمرِهِ) لقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ لا يأمرُ بالفحشاءِ﴾[1263].

مسألةٌ خلافيةٌ (62)

(ورضائِهِ) لقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعبادِهِ الكفرَ﴾[1264]، ومنه قالوا: "إنَّ الرضاءَ بكفر نفسِهِ كفرٌ بالاتِّفاقِ"؛ لأنَّه لا يرضاه إلَّا استحساناً، واستحسانُ ما لا يرضاهُ اللهُ تعالى كفرٌ بالاتِّفاق، وأمَّا الرضاءُ بكفر غيرِهِ فذهب الأشاعرةُ إلى أنَّه كفرٌ أيضاً[(1265)]، وقال أكثرُ[1266] الماتُريديَّةِ: إنَّه ليس بكفرٍ ما لمْ يستحسنْهُ وهو المَدارُ[1267].

قال شيخُ الإسلامِ خَواهِرْ زاده: إنَّ الرضاءَ بكفر غيرِهِ يكونُ كفراً إذا كان يستجيزُ الكفرَ ويستحسنُهُ، وأمَّا إذا لمْ يكنْ كذلك ولكنْ أحبَّ الموتَ على الكفر لِمَنْ كان شرّيراً ومؤذياً بطبعه حتَّى ينتقمَ اللهُ تعالى

[1260] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

[1261] (بإرادته مع ترك الاعتراضِ أو بترك الاعتراضِ): في (ل، و): (بترك التعرُّضِ عليه)، وفي هامش (ل): (لأنَّهم اختلفوا في نفس الرضا على هذين القولَين. منه).

[1262] في (ل) زيادة: (أو ترك الاعتراض).

[1263] الأعراف 28.

[1264] الزمر 7.

[1265] انظر: شرح المواقف للجرجاني (176/8).

[1266] (وقال أكثر): في (ل، و): (وقالت).

[1267] انظر: حاشية الطيبي على الكشاف (559/7).

منه.. لا يكونُ كفراً، ومَن تأمَّلَ قولَهُ تعالى: ﴿ربَّنا اطمِسْ على أموالهم واشدُدْ على قلوبهم فلا يؤمنوا...﴾[1268] الآيةَ.. يَظهرُ له صحَّةُ ما ادَّعَينا. انتهى[1269].

وذلك لأنَّ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ دعا على قومه بطبع قلوبهم وعدمِ [ل/136و] إيمانِهم لشدَّةِ غضبِهِ عليهم لا لاستحسانِ الكفرِ.

فإنْ قيل: إنَّ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ إنَّما بُعِثَ للدعوة إلى الإيمان، فكيف يدعو بعدم إيمانهم وهو يُخِلُّ بأمر البِعْثَةِ؟

أُجيبَ بأنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ إنَّما يدعوهم[1270] بعدم إيمانهم لعِلْمِهِ بالوحي أو بممارسة أحوالهم أنَّهم لا يؤمنون بسوء اختيارهم، ويدعوهم بالإيمان[1271] لإمكانه عنهم في نفسه بصرف[1272] اختيارهم إيَّاه.

(ومحبَّتِهِ) لقوله تعالى: ﴿واللهُ لا يحبُّ الفسادَ﴾[1273]، ﴿فإنْ تولَّوا فإنَّ اللهَ لا يحبُّ الكافرين﴾[1274] أي: لا يحبُّ[1275] كُفْرَهُمْ؛ لأنَّ الحُكْمَ على المشتقِّ ولو سلبيّاً[1276] يستلزمُ الحُكْمَ على مبدأِ الاشتقاقِ[1277].

[1268] يونس 88.

[1269] انظر: محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا – أو منلا أو المولى – خسرو (ت 885هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام (324/1)، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ نقلاً عن خواهر زاده في شرح السير.

[1270] (يدعوهم): كذا في النسخ، ولعلَّ الصواب: (يدعو).

[1271] (ويدعوهم بالإيمان): كذا في النسخ، ولعلَّ الصواب: (ويدعوهم للإيمان).

[1272] (بصرف): كذا في النسخ، ولعلَّ المراد: (بصرف النظر عن).

[1273] البقرة 205.

[1274] آل عمران 32.

[1275] (لا يحبُّ): ليس في (ل، و).

[1276] (ولو سلبيّاً): ليس في (ل، و).

[1277] (مبدأ الاشتقاق): في (ل، و): (المشتقِّ منه).

قال ابنُ الهُمامِ في «المسايرة» نقلاً عن إمام الحرمَين: إنَّ مَن حقَّقَ لمْ يَكِعَّ -أي: لمْ يَخَفْ- عن القول بأنَّ المعاصيَ بمحبَّتِهِ ورضائِهِ تعالى، ونقله بعضُهم بمعناه عن أبي الحسنِ الأشعريِّ، لتقارُبِ الإرادةِ والمحبَّةِ والرضاءِ في المعنى لغةً، فإنَّ مَن أرادَ شيئاً فقد رَضِيَهُ وأحبَّهُ[1278].

هكذا ذكره ثُمَّ قال: إنَّ ما قاله إمامُ الحرمَين خلافُ كلمةِ أكثرِ أهلِ السُّنَّةِ؛ [و/128و] لتصريحهم بأنَّ الكفرَ مرادٌ له تعالى ولا يحبُّهُ ولا يرضاه وأنَّ الإرادةَ والمحبَّةَ والرضاءَ متغايرةُ المعنى، لكنَّ هذا القولَ وإنْ كان مخالفاً لأكثر أهلِ السُّنَّةِ إلَّا أنَّه لا يَلزمُ قائلَهُ به ضَرَرٌ في الاعتقاد؛ لأنَّ مَناطَ العقابِ مخالفةُ النهيِ وإنْ كان متعلَّقُ النهيِ محبوباً، فالكافرُ يُعاقَبُ [ب/121و] على كفره وإنْ كان محبوباً؛ لأنَّه خالفَ النهيَ[1279].

قلتُ: هذا إنَّما يستقيمُ على قول الأشعريِّ مِن أنَّ الفعلَ أُمِرَ به فحَسُنَ ونُهِيَ عنه فقَبُحَ، لا على قول أصحابِنا[1280] الماتُريديَّةِ مِن أنَّ الفعلَ حَسُنَ في نفسه فأُمِرَ به وقَبُحَ فنُهِيَ عنه[1281].

قال بعضُهم: إنْ فُسِّرَ الرضا بالإرادة -بمعنى: مُقابلِ الكُرْهِ-.. فالكفر برضاه، وإنْ فُسِّرَ بترك الاعتراضِ.. فليس برضاه بالاتِّفاقِ.

[1278] الكمال ابن الهمام السيواسي (ت 861هـ)، المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة (ص 67-68)، مراجعة وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المطبعة المحمودية التجارية، مصر، الطبعة الأولى، 1348هـ/1929م.

[1279] المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة (ص 68).

[1280] (أصحابنا): ليس في (ل، و).

[1281] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (149/2).

[في أفعال الله تعالى]

(**ولا يجبُ عليه تعالى شيءٌ**) لأنَّ الواجبَ إمَّا عبارةٌ عمَّا يستحقُّ تاركُهُ الذمَّ، أو عمَّا تَرْكُهُ مُخِلٌّ بالحكمة، أو عمَّا قدَّرَهُ اللهُ تعالى على نفسه أنْ يفعلَهُ ولا يتركَهُ وإنْ كان جائزَ التركِ في نفسه، والكلُّ مُحالٌ في حقِّهِ تعالى.

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّه هو المالكُ المطلَقُ، [ل/136ظ] وله التصرُّفُ في مُلْكِهِ كيف يشاءُ، فلا يتوجَّهُ إليه الذمُّ في فعله أصلاً، بل هو المحمودُ في كلِّ أفعاله.

وأمَّا الثاني فلأنَّه الحاكمُ المطلَقُ على الكلِّ، وجميعُ أفعالِهِ لا يخلو عن الحِكَمِ والمصالحِ وإنْ لمْ نعلَمْ تفاصيلَهُ.

وأمَّا الثالثُ فلأنَّه إنْ قيلَ بامتناع صدورِ خلافِهِ عنه تعالى.. فهو ينافي ما صُرِّحَ به في تعريفه من جواز الترك، وإنْ لمْ يُقَلْ به.. فقد فاتَ معنى الوجوبِ.

فإنْ قيل: قولُهُ تعالى: ﴿وما مِنْ دابَّةٍ في الأرضِ إلَّا على اللهِ رِزْقُها﴾[1282] يدلُّ على وجوب إيتاءِ رِزْقِ كلِّ دابَّةٍ.

قلنا: معناه التكفُّلُ والضمانُ تفضُّلاً ورحمةً لا وجوباً ذاتيّاً، وإنَّما أتى بما يدلُّ على الوجوب تحقيقاً لوصوله وبعثاً على التوكُّلِ فيه.

(**مِنَ اللُّطْفِ**) وهو ما يُقرِّبُ العبدَ إلى الطاعة ويُبعِدُهُ عن المعصية بحيثُ لا يؤدِّي إلى الإلجاء.

والمعتزلةُ أوجبوه عليه تعالى مستدلِّين بأنَّ تَرْكَهُ يوجِبُ نقضَ غَرَضِ [و/128ظ] التكليفِ؛ لأنَّ المكلِّفَ إذا عَلِمَ أنَّ المكلَّفَ لا يطيقُهُ إلَّا باللطف.. فلو كلَّفَ بدونه يكون ناقضاً لغرضه من التكليف، وهو محالٌ[1283] على الله تعالى.

قلنا: هذا مبنيٌّ على أنَّ أفعالَهُ تعالى معلَّلةٌ بالأغراض على ما هو مذهبُهم، لكنَّه باطلٌ عندنا على ما سيأتي.

(**والأصلَحِ**) (وإلَّا لَمَا كان له تعالى مِنَّةٌ على عباده واستحقاقُ شكرٍ في الهداية وإفاضةِ أنواعِ الخيراتِ؛ لكونها أداءً للواجب عليه.

[1282] هود: 6.

[1283] (وهو محالٌ): في (ل، و): (ومحالٌ).

ولَمَا كان لسؤال العصمةِ والتوفيقِ وكشفِ الضرَّاءِ والبسطِ في الخِصْبِ والرخاءِ معنىً؛ لأنَّ ما لمْ يفعلْهُ في حقِّ كلِّ أحدٍ فهو مَفسدةٌ له يجبُ على الله تركُها.

ولَمَا بقيَ في قدرةِ اللهِ بالنسبة إلى مصالحِ العبادِ شيءٌ، إذ قد أتى بالواجب.

ولَمَا خلقَ)[1284] الكافرَ الفقيرَ المبتلى بالآلامِ والأسقامِ؛ لأنَّ الأصلَحَ بحاله إمَّا أنْ لا يُخلَقَ أو يموتَ طفلاً أو يُسلَبَ عقلُهُ بعد البلوغِ، ولمْ يَفعلْ شيئاً من ذلك بل خَلَقَهُ وأبقاهُ حتَّى فَعَلَ ما يوجِبُ خلودَهُ في النار.

(([1285] فإنْ قيل: لا نسلِّمُ أنَّ الأصلَحَ في حقِّهِ ذلك، بل[1286] الوجودُ والتكليفُ والتعريضُ للنعيم المقيم، وقد فَعَلَ في حقِّهِ ذلك[1287]. [ب/121ظ]

قلنا: فيَرِدُ عليه مَن مات طفلاً بأنَّه لِمَ لمْ يَفعلْ في حقِّهِ ذلك بل أماتَهُ طفلاً.

فإنْ قيل: إنَّه تعالى قد يَعلَمُ في الأزل أنَّه لو كَبُرَ لكان كافراً فأماتَهُ طفلاً.

قلنا: فيَرِدُ عليه أنَّه لِمَ لمْ يُمِتِ الكافرَ البالغَ الفقيرَ المبتلى بالآلامِ والأسقامِ طفلاً حتَّى لا يكونَ كافراً.

وذهب المعتزلةُ إلى وجوبه مستدلِّين بأنَّ تَرْكَ الأصلَحِ بُخْلٌ وسَفَهٌ أو جَهْلٌ، وهو مُحالٌ على الله تعالى.

أُجيبَ بأنَّ الأصلَحَ محضُ حقِّ اللهِ تعالى، لا يستوجِبُهُ أحدٌ، وقد ثبت أنَّ اللهَ تعالى كريمٌ حليمٌ عليمٌ، فتَرْكُهُ لا يُخِلُّ بالحكمة بل عينُ الحكمةِ، فلا يجبُ عليه رعايتُهُ.

[1284] ما بين قوسين: في (و): (وذهب البغداديُّون من المعتزلة إلى وجوب الأصلَحِ في الدين والدنيا، والبصريُّون منهم إلى وجوب الأصلَحِ في الدين فقط، ومرادُ الفرقةِ الأولى الأصلَحُ في الحكمةِ والتدبيرِ، ومرادُ الثانيةِ الأنفعُ، واتَّفقتا على وجوب الإقرارِ والتمكينِ وأقصى ما يمكنُ في معلوم الله تعالى ممَّا يؤمِنُ عنده المكلَّفُ ويطيعُ، وأنَّه تعالى فَعَلَ بكلِّ أحدٍ غايةَ مقدورِهِ من الأصلَحِ، وليس في مقدوره لُطْفٌ لو فُعِلَ بالكفَّارِ لَآمنوا جميعاً وإلَّا لكان بخلاً. ويَرِدُ عليهما).

[1285] من هنا حتى قوله: (لا مع صاحب الكشاف): ليس في (و).

[1286] في (ل) زيادة: (الأصلحُ في حقِّه).

[1287] في هامش (ل): (لكنَّه ترَكَهُ لسوءِ اختيارِهِ. منه).

فإنْ قيل: إنَّ المعتزلةَ جوَّزوا تركَ الأصلَحِ إذا اقتضى الحكمةُ تركَهُ، بدليل قولِ صاحبِ «الكشَّافِ» في تفسير قولِهِ تعالى ﴿وإنْ تَغْفِرْ لهم فإنَّكَ أنتَ العزيزُ الحكيمُ﴾[1288]: "أي: إنْ تَغفِرْ لهم.. فليس ذلك بخارجٍ عن حكمتِكَ"[1289].

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ في كلام «الكشَّافِ» دلالةً على أنَّ عدمَ المغفرةِ أصلَحُ لهم، ووجوبُهُ يجوزُ أنْ يكونَ لاستيجاب الكفرِ العقابَ عندهم لا لكونه أصلَحَ، ولو سُلِّمَ أنَّ الأصلَحَ في حقِّهم عدمُ المغفرةِ.. لكنْ لا نسلِّمُ لُزومَ تركِ الأصلَحِ مِن تَرْكِهِ؛ لجواز أنْ يكونَ معنى كلامِ «الكشَّافِ» أنَّ الأصلَحَ على ذلك التقديرِ[1290] [المحال][1291] هو المغفرةُ[1292]، ولو سُلِّمَ أنَّ المغفرةَ ليس بأصلَحَ على تقديرِ المغفرةِ بل الأصلَحُ على ذلك التقديرِ [المحال] أيضاً هو عدمُ المغفرةِ.. لكنْ لا يَلزمُ من تجويز تركِ الأصلَحِ على ذلك التقديرِ [المحال] عدمُ استحالتِهِ، إذ التجويزُ على التقديرِ [المحال] لا ينافي الاستحالةَ، ولو سُلِّمَ[1293] المنافاةُ.. فالكلامُ مع جمهورهم لا مع صاحب «الكشَّافِ»))[1294]. [ل/137و]

ثُمَّ اعلمْ[1295] أنَّ مرادَهم هو الأصلَحُ بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى النوع على ما ذهب إليه الحكماءُ في نظام العالَمِ، بدليل أنَّ الأشعريَّ سأل أستاذَهُ الجُبَّائيَّ عن ثلاثةِ إخوةٍ عاش أحدُهم في الطاعة وأحدُهم في الكفر وأحدُهم مات صغيراً، فقال: "يُثابُ الأوَّلُ ويُعاقَبُ الثاني ولا يُعاقَبُ الثالثُ ولا يُثابُ"، فقال الأشعريُّ: "إنْ قال الثالثُ: يا ربِّ هلَّا عمَّرْتَني فأصلُحَ فأَدخُلَ الجنَّةَ كما دخل أخي المؤمنُ"، فأجابه الجُبَّائيُّ بأنَّ الربَّ يقولُ: "كنتُ أعلمُ أنَّكَ لو عِشْتَ.. لَكَفَرْتَ فدخَلْتَ النارَ"، ثُمَّ قال الأشعريُّ: "فإنْ قال الثاني: يا ربِّ لِمَ لمْ تُمِتْني صغيراً حتَّى لا أعصيَ لك فلا أَدخُلَ النارَ"، فبُهِتَ الجُبَّائيُّ وتَرَكَ الأشعريُّ

[1288] المائدة 118.

[1289] انظر: الكشاف (696/1).

[1290] في هامش (ل): (أعني: تقديرَ المغفرةِ. منه).

[1291] (المحال): في (ب، ل): (المح)، وهو اختصار يقصد به: (المحال)، وكذا جاء في المواضع التالية في النسختين. وتوضيحه: أنَّ المغفرةَ للكفَّار مُحالٌ على الله تعالى عند المعتزلةِ. انظر: حاشية السيالكوتي على شرح العقائد النسفية (ص 277).

[1292] في (ل) زيادة: (فلا يَلزمُ مِن تَرْكِهِ تركُ الأصلَحِ).

[1293] في (ل) زيادة: (تلك).

[1294] ما بين قوسين مزدوجين: ليس في (و).

[1295] (ثمَّ اعلمْ): في (و): (ولا يَخفى عليكَ).

مذهبَهُ[1296]، فلو كان مرادُهم الأصلَحَ بالنسبة إلى العالَمِ لَمَا كان لسؤالِ الأشعريِّ العارفِ بمرادهم [و/129و] وجهٌ، وكذا جوابِ الجُبَّائيِّ على هذا الوجهِ المفضي إلى بَهْتِهِ.

والقولُ بأنَّ عدمَ خَلْقِهِ أو عدمَ موتِهِ طفلاً أو سَلْبَ عقلِهِ بعد البلوغ ليس مقدوراً له بَيِّنُ البطلانِ.

(والثوابِ على الطاعة) أوجبَهُ المعتزلةُ مستدلِّين بأنَّ التكليفَ: إمَّا لا لغرضٍ وهو عبثٌ، وإمَّا[1297] لغرضٍ عائدٍ إلى الله تعالى وهو مُحالٌ، أو إلى العبد: إمَّا في الدنيا وهو مَشَقَّةٌ، وإمَّا[1298] في الآخرة وهو: إمَّا إضرارٌ وهو باطلٌ اتِّفاقاً، وإمَّا نفعٌ وهو الثوابُ.

قلنا: إنَّه لا لغرضٍ ولا عبثَ فيه؛ لأنَّ العبثَ ما يخلو عن الحكمةِ والفائدةِ لا ما يخلو عن الغرضِ، وأفعالُ اللهِ تعالى لا تخلو عن الحكمةِ والفائدةِ وإنْ لمْ يكنْ معلَّلةً بالأغراض.

(والعقابِ على المعصية) أوجبَهُ المعتزلةُ على الكبيرة بلا توبةٍ، وحرَّموا عليه العفوَ مستدلِّين بأنَّ اللهَ تعالى أوعدَ مرتكبَ الكبيرةِ بالعقاب، فلو لمْ يُعاقِبْ.. لزم الخُلْفُ في وعيده والكذبُ في خبره، وهما محالان على الله تعالى.

أُجيبَ بأنَّ غايتَهُ عدمُ وقوعِ الخُلْفِ والكذبِ، [ل/137ظ] ولا يَلزمُ منه الوجوبُ على الله تعالى وهو المدَّعى؛ لأنَّ الدوامَ لا يستلزمُ الضرورةَ.

ورُدَّ بأنَّه حينئذٍ يَلزمُ جوازُهما وهو مُحالٌ على الله تعالى؛ لأنَّ إمكانَ المُحالِ مُحالٌ.

فالأَوجَهُ في الجواب أنْ يقالَ: إنَّ وعيدَهُ تعالى مشروطٌ بقيودٍ وشروطٍ معلومةٍ من النصوص الأُخَرِ [ب/122و] كالإصرارِ وعدمِ التوبةِ وعدمِ عفوِهِ، فيكونُ في قوَّةِ الشَّرطيَّةِ، فلا يَلزمُ الكذبُ ولا الخُلْفُ، وإنَّ الغرضَ منه إنشاءُ الترهيبِ.

ولو سُلِّمَ أنَّه ليس بمشروطٍ بشروطٍ أصلاً ولا الغرضُ منه الترهيبُ.. لكنْ إنَّما يدلُّ على استحالة وقوعِ التخلُّفِ لا على الوجوب عليه تعالى، إذ فرقٌ بينَ استحالةِ الوقوعِ وبينَ الوجوبِ عليه، كما أنَّ إيجادَ المُحالِ مُحالٌ في حقِّهِ تعالى ولا يقالُ: "إنَّه حرامٌ عليه تعالى"، بل الوجوبُ والحرمةُ عليه فرعُ القدرةِ على الواجبِ والحرامِ. [و/129ظ]

[1296] انظر: المواقف في علم الكلام (2/283-284).

[1297] (وإمَّا): في (ل، و): (أو).

[1298] (وإمَّا): في (ل، و): (أو).

وقد يجابُ عنه بجواز الخُلْفِ في الوعيد على ما ذهب إليه الأشعريُّ وأصحابُهُ[1299].

(والعِوَضِ على الآلام) إذ لا يجبُ عليه شيءٌ أصلاً كما ذكرناه[1300]، وفيه خلافُ المعتزلةِ أيضاً.

(إنْ أثابَ) المطيعَ..

(فبفضلِهِ) من غير وجوبٍ عليه ولا استحقاقٍ من العبد[1301].

(وبمقتضى وعدِهِ) لأنَّه مُنجِزٌ وعدَهُ بالاتِّفاق؛ لقوله تعالى: ﴿إنَّكَ لا تُخْلِفُ الميعادَ﴾[1302]، و﴿ما يُبَدَّلُ القولُ لَدَيَّ﴾[1303]، ولأنَّ الخُلْفَ في الوعدِ نقصٌ لا يجوزُ على الله تعالى.

فإنْ قيل: إذا لَمْ يَجُزِ الخُلْفُ في الوعد على الله تعالى[1304].. يجبُ عليه تعالى ثوابُ المطيعِ كما قاله المعتزلةُ.

قلنا: لا يَلزمُ من عدم جوازِ الخُلْفِ الوجوبُ عليه تعالى، إذ غايتُهُ عدمُ وقوعِ الخُلْفِ فيه، وهذا ليس عينَ الوجوبِ ولا مستلزِمٌ له.

(وإنْ عاقبَ) العاصيَ..

(فبِعَدْلِهِ) لأنَّه لا حقَّ لأحدٍ عليه، والكلُّ مِلكُهُ، فله التصرُّفُ في مِلكِهِ[1305]

مسألة خلافيةٌ (40)

(وبمقتضى وعيدِهِ) لعدم جوازِ الخُلْفِ في الوعيدِ أيضاً عند محقِّقي مشايخِنا الماتُريديَّةِ[1306] لأنَّه يستلزمُ الكذبَ وتَبَدُّلَ القولِ على الله تعالى وكلاهما محالان على الله تعالى، ويستلزمُ أيضاً تجويزَ[1307] عدمِ خلودِ الكفَّارِ في النار، وقد قامتِ القواطعُ على خلودهم.

[1299] انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (133/2)، شرح المقاصد في علم الكلام (227/2).

[1300] (كما ذكرناه): ليس في (ل، و).

[1301] (من غير وجوبٍ عليه ولا استحقاقٍ من العبد): ليس في (ل، و).

[1302] آل عمران 194.

[1303] ق 29.

[1304] (على الله تعالى): ليس في (ل، و).

[1305] (لأنَّه لا حقَّ لأحدٍ عليه، والكلُّ مِلكُهُ، فله التصرُّفُ في مِلكِهِ): ليس في (ل، و).

[1306] (مشايخِنا الماتُريديَّةِ): في (ل، و): (أصحابنا).

انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (226/2).

[1307] (وكلاهما محالان على الله تعالى، ويستلزمُ أيضاً تجويزَ): في (ل، و): (وتجويز).

فإنْ قيل: إذا لمْ يَجُزِ الخُلْفُ في الوعيد.. يجبُ على الله [ل/138و] العقابُ على العاصي كما قاله المعتزلةُ[1308].

قلنا: [ب/122ظ] [لا نسلِّمُ ذلك لِمَا مرَّ آنِفاً في نظيره، ولأنَّ][1309] وعيدَهُ مشروطٌ بعدم التوبةِ أو عدمِ العفوِ، فعدمُ جوازِ الخُلْفِ في وعيده المشروطِ بهذا الشرطِ لا يقتضي وجوبَ العقابِ عليه تعالى وعدمِ عفوِهِ.

وجمهورُ الأشاعرةِ جوَّزوا الخُلْفَ في الوعيد مطلَقاً من غيرِ اعتبارِ التقييدِ بذلك الشرطِ، وقالوا: إنَّه كَرَمٌ لا نقصٌ فيجوزُ على الله تعالى بخلافِ[1310] الخُلْفِ في الوعد، فإنَّه نقصٌ يجبُ تنزيهُ اللهِ تعالى عنه[1311].

قلنا: تجويزُ الخُلْفِ في الوعيد يُفضي إلى إصرار العاصي على عصيانه، وهو ينافي التشديداتِ الوعيديَّةَ.

(ولا قُبْحَ في فعله) لأنَّه نقصٌ يجبُ تنزيهُ اللهِ تعالى عنه، ولأنَّ الحاكمَ بالقُبْحِ إمَّا العقلُ أو الشرعُ، ولا مساغَ لكلٍّ منهما في الحكم على الله تعالى؛ لأنَّه الحاكمُ لا محكومٌ عليه.

(ولا نَسَبَ فيه) أي: في فعله

(وفي حُكْمِهِ إلى جُورٍ وظلمٍ) لأنَّ الظلمَ: هو التصرُّفُ في مِلْكِ الغيرِ بغير حقٍّ، وقيل: هو وضعُ الشيءِ في غير مَحلِّهِ، وكلاهما [و/130و] لا يُتصوَّران في حقِّهِ تعالى، لأنَّ الكلَّ مِلكُهُ لا[1312] مالِكَ غيرُهُ، وهو أحكمُ الحاكِمين وأعلمُ العالِمين وأقدرُ القادرين، فلا يُتصوَّرُ منه وضعُ الشيءِ في غير مَحلِّهِ أصلاً[1313].

[1308] (كما قاله المعتزلة): ليس في (ل، و).

[1309] (لا نسلِّمُ ذلك لِمَا مرَّ آنِفاً في نظيره ولأنَّ): في (ب): (إنَّ)، والمثبت كما في (ل، و).

[1310] (بخلاف): في (ل، و): (بخُلْفِ).

[1311] انظر: شرح العقائد النسفية (ص74).

[1312] (لأنَّ الكلَّ مِلكُهُ لا): في (ل، و): (إذ الكلُّ له ولا).

[1313] (وأقدرُ القادرين، فلا يُتصوَّرُ منه وضعُ الشيءِ في غير مَحلِّهِ أصلاً): ليس في (ل، و).

ولذا قال علماؤنا[1314]: "إنَّ[1315] لله تعالى أنْ يُعذِّبَ عبادَهُ من غيرِ جُرمٍ سابقٍ منهم[1316] ولا ثوابٍ لاحقٍ في الدنيا أو في[1317] الآخرةِ؛ لأنَّه تصرُّفٌ في مِلْكِهِ (لا قبحَ في فعله أصلاً" .

خلافاً للمعتزلة حيثُ لمْ يُجوِّزوا ذلك إلَّا بعِوَضٍ لاحقٍ في الدنيا أو في الآخرةِ أو جُرمٍ سابقٍ) [1318].

(يفعلُ اللهُ ما يشاءُ ويُحكِمُ ما يريدُ، وأفعالُهُ ليست معلَّلةً بالأغراض) الغَرَضَ: ما لِأَجْلِهِ يَصدُرُ الفعلُ عن الفاعل، وبه يصيرُ الفاعلُ فاعلاً، ولذلك قالوا: "إنَّ العلَّةَ الغائيَّةَ علَّةٌ فاعليَّةٌ لفاعليَّةِ الفاعلِ".

مسألةٌ خلافيةٌ (41)

اعلمْ أنَّ جمهورَ أهلِ السُّنَّةِ بعد اتِّفاقِهم في هذه القضيَّةِ افترقوا فِرقتَين:

فذهب الماتُريديَّةُ إلى وجوبِ السَّلْبِ وعمومِهِ، بمعنى أنَّه يمتنعُ أنْ يكونَ شيءٌ من أفعاله معلَّلةً بالأغراضِ، مع عدم خُلوِّهِ عن الفائدةِ والمصلحةِ[1319].

واستدلُّوا عليه بوجهَين:

الأوَّلُ أنَّه لو كان فاعلاً لغرضٍ.. لكان ناقصاً في ذاته مستكمِلاً بتحصيل ذلك الغرضِ، وذلك مُحالٌ على الله تعالى؛ لأنَّه كاملٌ من جميع الوجوهِ.

لا يقالُ: لعلَّ الغرضَ يعودُ [ب/123و] إلى الغير لا إلى الله تعالى، فلا يَلزمُ الاستكمالُ بالغير. [ل/138ظ]

لأنَّا نقولُ: حصولُ ذلك الغرضِ للغير لا بدَّ وأنْ يكونَ أصلَحَ للفاعل من عدمه، وإلَّا لمْ يَصلُحْ غرضاً لفعله، فيَلزمُ المحذورُ المذكورُ.

[1314] انظر: العلامة علي بن سلطان محمد القاري (ت 1014هـ)، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر (ص310)، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى 1419هـ/ 1998م.

[1315] (قال علماؤنا إنَّ): في (ل): (قالوا إنَّ)، وفي (و): (قالوا).

[1316] (منهم): ليس في (ل، و).

[1317] (في): ليس في (ل، و).

[1318] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

[1319] انظر: شرح المواقف للجرجاني (202/8).

الثاني أنَّه لو كان شيءٌ من الممكنات غرضاً لِفِعْلِهِ.. لَمَا كان حاصلاً بخلقِهِ ابتداءً بل بتبَعيَّتِهِ[1320] ذلك الفعلَ، واللازمُ باطلٌ؛ لِمَا ثبتَ أنَّ[1321] الكلَّ مستنِدٌ إلى الله تعالى ابتداءً بلا واسطةِ أمرٍ[1322].

وذهب الأشاعرةُ[1323] إلى سَلْبِ عمومِ الوجوبِ، بمعنى أنَّ التعليلَ بالأغراض ليس بواجبٍ في جميع أفعاله[1324].

واستدلُّوا عليه بأنَّه لو كان جميعُ أفعالِهِ تعالى معلَّلةً بالأغراض.. فلا بدَّ أنْ ينتهيَ إلى ما لا يكون غرضاً بل مقصوداً لنفسه لا لأمرٍ آخَرَ، وإلَّا لتسلسلتِ الأغراضُ إلى غير النهايةِ، فلا يَصِحُّ القولُ بلُزومِ الغرضِ في جميع أفعاله تعالى، إذ قد انتهى أفعالُهُ إلى فعلٍ لا غرضَ له بل هو مقصودٌ لنفسه.

[1320] (بتبعيته): في (ل): (بتبعية).

[1321] (لِمَا ثبت أنَّ): في (ل، و): (لأنَّ).

[1322] (أمرٍ): ليس في (ل، و).

[1323] في هامش (ل): (ما ذهب إليه الأشاعرةُ من أنَّ أفعالَ اللهِ ليست معلَّلةً بالأغراض يُفهَمُ من بعضِ أدلَّتِهِ عمومُ السلبِ ولزومُ النفيِ بمعنى أنَّه يمتنعُ أنْ يكونَ شيءٌ من أفعاله معلَّلاً بالغرض، ومن بعضِها سلبُ العمومِ ونفيُ اللزومِ بمعنى أنَّ ذلك ليس بلازمٍ في كلِّ فعلٍ.

فمِن الأوَّلِ وجهان: أحدُهما: لو كان الباري تعالى فاعلاً لغرض لكان ناقصاً في ذاته مستكمِلاً بتحصيل ذلك الغرضِ لأنَّه لا بدَّ في الغرض من أنْ يكونَ وجودُهُ أصلحَ للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال، لا يقالُ: لعلَّ الغرضَ يعودُ إلى الغير فلا تتمُّ الملازمةُ، لأنَّا نقولُ: حصولُ ذلك ا لغرضِ للغير لا بدَّ أنْ يكونَ أصلحَ للفاعل من عدمه، وإلَّا لَمْ يصلُحْ غرضاً لفعله ضرورةً، وحينئذٍ يعودُ الإلزامُ، ورُدَّ بمنع الضرورةِ بل يكفي مجرَّدُ كونِهِ أصلحَ للغير.

وثانيهما: لو كان شيءٌ من الممكنات غرضاً لفعل الباري لَمَا كان حاصلاً بخلقه ابتداءً بل بتبعيَّةِ ذلك الفعل وتوسُّطِهِ؛ لأنَّ ذلك معنى الغرض، واللازمُ باطلٌ لِمَا ثبت من استنادِ الكلِّ إليه ابتداءً من غير أنْ يكونَ البعضُ أولى بالغرضيَّةِ والتبعيَّةِ من البعض، لا يقالُ: معنى استنادِ الكلِّ إليه ابتداءً أنَّه الموجِدُ بالاستقلال لكلِّ ممكنٍ لا أنْ يوجِدَ ممكناً وذلك الممكنُ ممكناً آخَرَ على ما يراه الفلاسفةُ، وهذا لا ينافي توقُّفَ تحصيلِ البعضِ على البعضِ كالحركةِ على الجسمِ والوصولِ إلى المنتهى على الحركةِ ونحوَ ذلك ممَّا لا يُحصى؛ لأنَّا نقولُ: الذي يصلُحُ أنْ يكونَ غرضاً لفعله ليس إلَّا إيصالَ اللذَّةِ إلى العبدِ وهو مقدورٌ له تعالى من غير شيءٍ من الوسائط، ورُدَّ بعد تسليمِ انحصارِ الغرضِ فيما ذكرنا أنَّ إيصالَ بعضِ اللذَّاتِ قد لا يمكنُ إلَّا بخلقِ وسائطَ كالإحساسِ ووجودِ ما يُلتَذُّ به ونحوِ ذلك.

ومن الثاني وجهان: أحدُهما: أنَّه لا بدَّ من انقطاعِ السلسلةِ إلى ما يكون غرضاً ولا يكونُ لغرضٍ، فلا يَصِحُّ القولُ بلزوم الغرضِ وعمومِهِ.

وثانيهما: أنَّ مثلَ تخليدِ الكفارِ في النار لا يُعقَلُ فيه نفعٌ لأحدٍ. شرح مقاصد).

[1324] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (156/2)، شرح المواقف للجرجاني (202/8).

قال في «شرح المقاصد»: والحقُّ [و/130ظ] أنَّ تعليلَ بعضِ أفعالِهِ سيَّما الأحكامِ الشرعيَّةِ بالحِكَمِ والمصالحِ ظاهرٌ كإيجابِ الحدودِ والكفَّاراتِ وتحريمِ المُسْكِراتِ، والنصوصُ أيضاً شاهدةٌ بذلك كقوله تعالى: ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا لِيَعبُدونِ﴾[1325]، وأمَّا تعميمُ ذلك بألَّا يخلوَ فعلٌ من أفعاله عن غرضٍ فمَحلُّ بحثٍ[1326]. انتهى.

وهذا اختيارٌ للمذهب الثاني، وفيه بحثٌ؛ لأنَّه: إنْ أراد بالتعليل جعلَ تلك الحِكَمِ والمصالحِ عللاً غائيَّةً وأغراضاً باعثةً.. فلا شيءَ من أفعاله وأحكامه معلَّلاً بهذا المعنى، وإنْ أراد به مجرَّدَ ترتُّبِها على الأفعال والأحكام.. فجميعُ أفعالِهِ وأحكامِهِ كذلك، غايةُ الأمرِ أنَّ بعضَها ممَّا يظهرُ [ب/123ظ] لنا وبعضَها ممَّا يخفى.

بل الحقُّ هو المذهبُ الأوَّلُ، أعني: وجوبَ سَلْبِ الأغراضِ عن جميع أفعالِهِ وحملِ ما ورد من النصوص الدالَّةِ على تعليل أفعالِهِ تعالى بالأغراض على الغايةِ والمنفعةِ والفائدةِ دونَ الغرضِ والعلَّةِ الغائيَّةِ؛ وذلك لأنَّ جميعَ أفعالِهِ تعالى مُحكَمةٌ مشتملةٌ على حِكَمٍ ومصالحَ لا يُحصى راجعةٍ إلى مخلوقاته، لكنَّها ليست أسباباً باعثةً على إقدامه وعللاً مقتضِيةً لفاعليَّتِهِ، فلا يكونُ أغراضاً وعللاً غائيَّةً [ل/139و] لأفعاله، وإلى هذا أشار بقوله:

(ولكنْ راعِ الحِكمَةَ[1327] والمصالحَ) راجعةٌ إلى العباد

(في جميع أفعالِهِ وأحكامِهِ تفضُّلاً لا وجوباً) إذ لا وجوبَ عليه أصلاً[1328].

(يُضِلُّ) أي: اللهُ تعالى[1329]

(مَن يشاءُ ويَصرِفُهُ عن الإيمان) لاختيارِهِ الكفرَ على الإيمان.

(ويَهدي مَن يشاءُ) من عباده[1330]، بمعنى أنَّه يَخلقُ فيهم الضلالةَ والاهتداءَ، أي: فقدانَ الطريقِ الموصِلِ إلى المطلوب ووجدانَهُ، وعلى قلوبهم الأكِنَّةَ والأغطيةَ التي تمنعُهم عن نفوذِ الإيمانِ، إذ لا خالقَ

[1325] الذاريات 56.

[1326] شرح المقاصد في علم الكلام (157/2).

[1327] (الحكمةَ): في (ل، و): (الحِكَمَ).

[1328] (أصلاً): ليس في (ل، و).

[1329] (أي الله تعالى): ليس في (ل، و).

[1330] (من عباده): ليس في (ل، و).

غيرُهُ، وهو المرادُ في قوله تعالى: ﴿ويهدي مَن يشاءُ إلى صراطٍ مستقيمٍ﴾[1331]، ﴿لا تهدي مَن أحببْتَ ولكنَّ اللهَ يهدي مَن يشاءُ﴾[1332]، ﴿فمَن يُرِدِ اللهُ أنْ يَهدِيَهُ يَشرَحْ صدرَهُ للإسلامِ ومَن يُرِدْ أنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صدرَهُ ضَيِّقاً﴾[1333].

لا بمعنى وجدانِ اللهِ العبدَ ضالّاً أو تسميتِهِ وتلقيبِهِ ضالّاً؛ لأنَّ التعليقَ [و/131و] بالمشيئة ينافيه، ولا بمعنى بيانِ طريقِ الحقِّ؛ لأنَّه يَعُمُّ الجميعَ من المؤمنِ والكافرِ، بل لا معنى لتعليق البيانِ أيضاً إلى المشيئة.

فمنه ظهرَ بطلانُ ما زعمه المعتزلةُ أنَّ الهدايةَ والضلالةَ في الآياتِ المذكورةِ بمعنى وجدانِ العبدِ ضالّاً أو بمعنى تسميتِهِ ضالّاً أو بيانِ طريقِ الحقِّ، وكذا المرادُ في قوله تعالى: ﴿وجَعَلْنا على قلوبهم أكنَّةً﴾[1334]، أي: خَلَقْنا على قلوبهم أغطيةً تمنعُهم عن قَبولِ الإيمانِ لتمرُّنهم على الكفر والمعاصي[1335]، فلا جبرَ فيه كما زعمه المعتزلةُ.

ثُمَّ المشهورُ في العُرفِ أنَّ الهدايةَ عندنا: هي الدلالةُ على ما يوصِلُ إلى المطلوبِ سواءٌ [ب/124و] حصل الوصولُ والاهتداءُ بالفعل أو لا، فيُحمَلُ عليه نحوُ قولِهِ تعالى: ﴿وأمَّا ثمودُ فهديناهم فاستحبُّوا العَمى على الهُدى﴾[1336]، ونحوُ قولِهِ تعالى: ﴿إنَّ هذا القرآنَ يَهدِي للتي هي أَقوَمُ﴾[1337] فيكونُ حقيقةً عُرفيَّةً ومجازاً شرعيّاً.

وعند المعتزلةِ: هي الدلالةُ الموصِلةُ بالفعل إلى المطلوب[1338]، واستدلُّوا عليه بأنَّ الضلالةَ يقعُ في مقابَلتِها بحسَب الاستعمالِ، وعدمُ الوصولِ معتبَرٌ في مفهوم الضلالةِ، فيجبُ أنْ يُعتبَرَ الوصولُ في مفهوم الهدايةِ ليَصِحَّ المقابَلةُ.

قلنا: إنَّ المقابِلَ للضلالة هي الهدايةُ بمعنى الاهتداءِ اللازمِ لا بمعنى المتعدِّي [ل/139ظ] على ما هو المقصودُ.

[1331] يونس 25.

[1332] القصص 56.

[1333] الأنعام 125.

[1334] الإسراء 46.

[1335] (والمعاصي): ليس في (ل، و).

[1336] فصلت 17.

[1337] الإسراء 9.

[1338] (إلى المطلوب): ليس في (ل، و).

واستدلُّوا أيضاً بأنَّ الإنسانَ يُمدَحُ بكونه مَهدِيّاً كما يُمدَحُ بكونه مُهتدِياً، ومعلومٌ أنَّ مَن دلَّ على المطلوبِ لمْ يستحقَّ المدحَ ما لمْ يَصِلْ إليه.

قلنا: إنَّ التمكُّنَ من الوصول إلى المطلوب أيضاً فضيلةٌ يستحقُّ المدحَ[1339].

(لأنَّه خلقَ الخَلْقَ عارياً عن الإيمانِ والكفرِ، ثُمَّ أَمَرَهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فكفرَ مَن كفرَ باختياره، وآمَنَ مَن آمَنَ باختياره وخَلْقِهِ تعالى) لأنَّ كلّاً من الكفرِ والإيمانِ ليس من لوازم ذاتِهِ، وإلَّا لزم الجَبْرُ ولَغَا أمرُ التكليفِ، بل باختيارِهِ وخَلْقِهِ تعالى.

فإنْ قيل: هذا مخالِفٌ لِمَا رُوِيَ عن النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ مرفوعاً: «ما مِن مولودٍ إلَّا وقد يولَدُ على فطرةِ الإسلامِ»[1340].

قلنا: كلامُنا في الإيمانِ الاختياريِّ لا الفِطريِّ الاضطراريِّ[1341]، فإنَّه تعالى أخرج ذُرِّيَّةَ آدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ مِن صُلْبِهِ فجعلهم عقلاءَ فخاطبهم [و/131ظ] بقوله ﴿ألستُ بربِّكم﴾[1342] فأَقَرُّوا بالربوبيَّةِ بقولهم ﴿بلى﴾[1343] فكان ذلك الإقرارُ منهم إيماناً، فهم يولَدون على تلك الفطرةِ، فمَن كفرَ بعد ذلك.. بدَّلَ وغيَّرَ فطرتَهُ، ومَن آمنَ وصدَّقَ.. ثبتَ عليه ودامَ، وهو المرادُ بالإيمان الاختياريِّ.

[1339] (من الوصول إلى المطلوب أيضاً فضيلةٌ يستحقُّ المدحَ): ليس في (و).

[1340] أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» برقم (1358)، ومسلمٌ في «صحيحه» برقم (2658)، وكلاهما من حديث أبي هريرةَ رضي الله عنه. لكن بإسقاط لفظة (قد)، وبلفظ «الفطرة» بدل «فطرة الإسلام».

[1341] (الاضطراريّ): ليس في (ل، و).

[1342] الأعراف 172.

[1343] الأعراف 172.

[العقل، والحسن والقبح]

(ولا حاكمَ سواهُ) لقوله تعالى: ﴿له الحُكْمُ﴾[1344]، ﴿إنِ الحُكْمُ إلَّا لله﴾[1345].

مسألةٌ خلافيةٌ (14)

(فليس للعقل حُكْمٌ أصلاً خلافاً للمعتزلة) فإنَّهم قالوا: العقلُ علَّةٌ موجِبةٌ لحُسْنِ ما استحسنَهُ نحوَ معرفةِ الصانعِ بالألوهيَّةِ ومعرفةِ نفسِهِ بالعبوديَّةِ وشكرِ المنعمِ وإنقاذِ الغرقى والحرقى، وعلَّةٌ مُحرِّمةٌ لقُبْحِ ما استقبحَهُ مثلَ الجهلِ بالصانعِ والكفرانِ بنعمائه والظلمِ والسَفَهِ، على القَطْعِ والبَتاتِ فوقَ العللِ الشرعيَّةِ؛ لأنَّها غيرُ موجِبةٍ بذاتها بل هي أماراتٌ في الحقيقة يَصِحُّ تخلُّفُ الأحكامِ عنها كبقاء الصومِ مع الأكلِ ناسياً وعدمِ المِلْكِ في البيع بشرط الخيارِ، ويجري فيها النسخُ والتبديلُ، بخلاف العقلِ فإنَّه موجِبٌ ومُحرِّمٌ بذاته لهذه الأشياءِ، ولا يجري فيه النسخُ [ب/124ظ] والتبديلُ، فكان فوقَ العللِ الشرعيَّةِ في الإيجابِ والتحريمِ والتحسينِ والتقبيحِ.

ولهذا أنكروا ثُبوتَ رؤيةِ اللهِ تعالى في الآخرة، [ل/140و] وكونَ الكفرِ والمعاصي داخلةً تحت إرادةِ الله تعالى؛ لأنَّ العقلَ لا يستحسنُهُ حتَّى يوجِبَهُ، ولا موجِبَ فوقه، والعللُ الشرعيَّةُ دونَه فلا يعارضُهُ.

مسألةٌ خلافيةٌ (61)

وجعلوا التكليفَ بالإيمان متوجِّهاً بنفس العقلِ بلا انضمامِ أمرٍ آخَرَ أصلاً، وقالوا: لا عُذرَ لِمَن عَقَلَ صغيراً كان أو كبيراً في الوقوف عن طلب الحقِّ وفي ترك الإيمانِ، حتَّى إنَّ الصبيَّ العاقلَ مكلَّفٌ بالإيمان، وكذا مَن لمْ يبلُغْهُ الدعوةُ في زمن الفترةِ أو شاهقِ جبلٍ ولمْ يعتقدْ إيماناً ولا كفراً وغَفِلَ عنه وماتَ على ذلك فإنَّه ليس بمعذورٍ؛ لوجود ما يوجِبُ الإيمانَ وهو العقلُ، وحكموا أنَّه من أهلِ النارِ.

واستدلُّوا على مذهبهم[1346] بوجوهٍ:

الأوَّلُ: بقِصَّةِ إبراهيمَ عليه الصلاةُ والسلامُ كما في مَحَلِّه[1347].

والجوابُ عنه[1348] [و/132و] أنَّ ما ذكرتُم من حُسْنِ الإيمانِ وقُبْحِ الكفرِ ونحوِهما وأنَّ ما حسَّنَهُ العقلُ أو قبَّحَهُ لا يردُّهُ الشرعُ وأنَّ الشرعَ تابعٌ للعقل فيما عَرَفَ حُسْنَهُ أو قُبْحَهُ وقِصَّةَ إبراهيمَ عليه الصلاةُ والسلامُ كلَّها مُسلَّمٌ، ولكنْ لا يَلزمُ منه أنْ يكونَ العقلُ موجِباً بذاته حاكماً في نفسه، كيف؟! وإنَّه عاجزٌ

[1344] القصص 88.

[1345] الأنعام 57.

[1346] (على مذهبهم): في (ل، و): (عليه).

[1347] في (ب): (كما في محله): في (ل، و): (حينَ رأى كوكباً وقال: "هذا ربِّي"... إلى آخِرِ القِصَّةِ).

[1348] (عنه): ليس في (ل، و).

بنفسه، بل الموجِبُ هو اللهُ تعالى في الحقيقة، والعقلُ آلةٌ لمعرفة ذلك لا موجِبٌ؛ لأنَّه جعله دليلاً وطريقاً إلى العلم، والدليلُ بنفسه لا يكونُ موجِباً، بل غايتُهُ إفادةُ العِلْمِ بالمدلول.

فإنْ قيل: إنَّ الشرعَ لمْ يُثبِتْ ما لمْ يُدرِكْهُ العقلُ لكونه دونَهُ؛ لأنَّه أصلٌ له.

قلنا: إنَّه ممنوعٌ بشرعيَّةِ أعدادِ الركعاتِ ومقاديرِ الزكاةِ والحدودِ، فإنَّها ثابتةٌ مع أنَّها ممَّا لا سبيلَ للعقل فيها[1349]، ولأنَّ اللهَ تعالى إنَّما شرعَ العللَ الشرعيَّةَ لنسبةِ الأحكامِ إليها دفعاً للحرج، فإنَّ إيجابَهُ أمرٌ غائبٌ عنَّا، فلمْ يكنْ بدٌّ من عللٍ ظاهرةٍ يضافُ الأحكامُ الشرعيَّةُ إليها دفعاً للحَرَجِ، فكانت العللُ الشرعيَّةُ أماراتٍ في الحقيقة، [ب/125و] فلو جعلنا العقلَ علَّةً موجِبةً للأحكام بنفسه مع كونها أموراً غائبةً عنها لأدَّى إلى الحَرَجِ، وهو خلافُ وضعِ العللِ الشرعيَّةِ.

الثاني أنَّ حُسْنَ العدلِ وقُبْحَ الظلمِ ممَّا لا يُنكِرُ عاقلٌ حتَّى مَن لا يتديَّنُ بدِينٍ ولا يقولُ بشرعٍ، فإنَّهم مع اختلاف أغراضِهم وعاداتِهم ورسومِهم [ل/140ظ] لولا أنَّه ذاتيٌّ يُعرَفُ بالعقل لَمَا اتَّفقوا على ذلك.

قلنا: ليس اتِّفاقُهم فيما ذُكِرَ على الحُسْنِ والقُبْحِ بالمعنى المتنازَعِ فيه –أعني: كونَه متعلِّقَ المدحِ والذمِّ والثوابِ والعقابِ عند الله تعالى– بل بمعنىً آخَرَ على ما سيأتي بيانُهُ.

الثالثُ أنَّ مَن كان له غرضٌ واستوى في تحصيل غرضِهِ الصدقُ والكذبُ ومَن قَدِرَ على الإنقاذِ والإهلاكِ يختارُ الصدقَ والإنقاذَ، وما هو إلَّا لحُسْنِهما الذاتيّ عقلاً.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّه لحُسْنِهما بل: لكونِ الصدقِ أصلَحَ وأوفقَ لمصلحة العامَّةِ، ولا استواءَ بينهما من كلِّ وجهٍ لاختلاف لوازمهما، والاستواءُ المفروضُ [و/132ظ] إنَّما هو في تحصيلِ غرضِ ذلك الشخصِ لا مطلقاً، ولو فرضْنا الاستواءَ من كلِّ وجهٍ.. فلا نسلِّمُ إيثارَ الصدقِ قطعاً، [وإلَّا لزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ][1350]، وإنَّما القَطْعُ بإيثاره عند الفَرْضِ[1351] لا عند وقوعِ المفروضِ[1352] لاستحالة وقوعِهِ، لكنَّه قد يَغلَطُ ويَظنُّ أنَّه جزم بإيثاره عند وقوعِ المفروضِ، والحالُ إنَّما جزم به عند الفَرْضِ به لا عند وقوعِ المفروضِ، والفرقُ بينهما ظاهرٌ على ما بيَّنَّاه في «حاشية المرآةِ»[1353]، ولكونِ[1354] الإنقاذِ أليقَ برقَّةِ الجنسيَّةِ المجبولةِ في الطبيعة.

[1349] (فيها): ليس في (ل، و).

[1350] ما بين معقوفين: ليس في (ب)، وهي في هامش (ب)، وفي آخر الهامش: (منه).

[1351] في هامش (ب، ل، و): (أي: فرضِ الاستواءِ. منه).

[1352] في هامش (ب، ل، و): (أي: الاستواءِ. منه).

[1353] ذَكَرَ «حاشيةَ المرآةِ» في (ش، ب، ل، و، ع)، ولمْ يذكُرْها في (م، ن).

[1354] في هامش (ب، ل، و): (عطفٌ على قوله: "لكونِ الصدقِ أصلَحَ". منه).

والحاصلُ: لا نسلّمُ أنَّ إيثارَ الصدقِ والإنقاذِ لحُسْنِهما ذاتاً بل لأمرٍ آخَرَ.

الرابعُ أنَّه لو لمْ يكنِ العقلُ حاكماً بالحُسْنِ والقُبْحِ بل كانا شرعيَّين.. لزم إفحامُ الرسلِ؛ وذلك لأنَّ المكلَّفَ لو قال في جواب "انظرْ في معجزتي حتَّى تعلَمَ صدقي": "لا أنظرُ حتَّى يجبَ عليَّ النظرُ، ولا يجبُ عليَّ[1355] ما لمْ يَثبُتِ الشرعُ، ولا يَثبُتُ الشرعُ ما لمْ أنظرْ".. لمْ يمكنْ للرسول إلزامُهُ النظرَ، وهو المَعنيُّ بالإفحام.

أُجيبَ عنه [ب/125ظ] بوجهَين:

الأوَّلُ أنَّه مشترَكُ الإلزامِ؛ وذلك لأنَّ للمكلَّفِ على تقدير كونِهما عقليَّين أنْ يقولَ: "لا أنظرُ ما لمْ يجبِ النظرُ عليَّ، ولا يجبُ عليَّ ما لمْ أنظرْ"؛ لأنَّ وجوبَهُ نظريٌّ يفتقرُ إلى ترتيبِ مقدِّماتٍ لا بديهيٌّ.

الثاني أنَّ [ل/141و] المكلَّفَ:

إنْ أراد نفسَ الوجوبِ والثبوتِ.. لمْ يَصِحَّ قولُهُ: "لا يَثبُتُ الشرعُ ما لمْ أنظرْ"؛ لأنَّ ثبوتَ الشرعِ في نفس الأمرِ لا يتوقَّفُ على نظر المكلَّفِ.

وإنْ أراد العِلْمَ بهما.. لمْ يَصِحَّ قولُهُ: "لا أنظرُ ما لمْ يجبْ"؛ لأنَّ وجوبَ النظرِ لا يتوقَّفُ على العِلْمِ بوجوبه ولا على العلم بثبوت الشرعِ، بل يجوزُ أنْ يجبَ عليه بدون العِلْمِ بالوجوبِ والثبوتِ، وإنَّما يتوقَّفُ على العِلْمِ بهما العملُ بالواجب لا الوجوبُ نفسُهُ.

وإنْ أراد في الوجوبِ التحقُّقَ[1356] وفي الثبوتِ العِلْمَ.. لمْ يَصِحَّ قولُهُ: "لا يجبُ ما لمْ يَثبُتِ الشرعُ؛ لأنَّ الوجوبَ عليه لا يتوقَّفُ على العِلْمِ بالوجوب حتَّى يَلزمَ توقُّفُهُ على العِلْمِ بثبوتِ الشرعِ، بل العِلْمُ بالوجوب يتوقَّفُ على الوجوبِ نفسِهِ.

وإنْ خصَّ إرادةَ [و/133و] العِلْمِ بقوله: "لا يَثبُتُ الشرعُ ما لمْ أنظرْ" وإرادةَ التحقُّقِ بقوله: "لا أنظرُ ما لمْ يجبْ".. صحَّتْ جميعُ المقدِّماتِ لكنْ يختلُّ صورةُ القياسِ لعدم تكرُّرِ الوسَطِ، فهذا قياسٌ صحَّةُ مادَّتِهِ في فسادِ صورتِهِ[1357] وبالعكس، فلا يَصِحُّ الاحتجاجُ به.

الخامسُ أنَّه لو لمْ يكنِ العقلُ حاكماً بهما بل كانا شرعيَّين.. لزم محالان:

[1355] في (ل، و) زيادة: (النظر).

[1356] (التحقُّق): في (و): (التحقيق).

[1357] في هامش (ب، ل، و): (يعني: إنْ [إنْ: ليس في (و)] صحَّتْ مادَّتُهُ كما في الصورةِ الرابعةِ.. فسدَتْ صورتُهُ، وإنْ صحَّتْ صورتُهُ كما في الصورِ الثلاثِ.. فسدَتْ مادَّتُهُ. منه).

الأوَّلُ ألَّا يقبُحَ من الله تعالى شيءٌ قبلَ السمعِ، فيَلزمُ جوازُ كذبِهِ تعالى وجوازُ إظهارِ المعجزةِ على يد الكاذبِ، فلا يقبُحُ شيءٌ منهما بعدَ السمعِ وإلَّا لزم الدورُ، فإنَّ حُجِّيَّةَ السمعِ موقوفةٌ على صِدْقِهِ، ولو توقَّفَ صِدْقُهُ على السمعِ.. لزم الدورُ.

الثاني ألَّا يقبُحَ شيءٌ من أنواع الكفرِ من العالِمِ بخلافه قبلَ السمعِ، وهو باطلٌ.

وأُجيبَ عن الأوَّلِ بأنَّا لا نسلِّمُ الامتناعَ العقليَّ في صدور الكذبِ من الله تعالى وفي خلقِ [ب/126و] المعجزةِ على يد الكاذبِ وإنْ جزمْنا عدمَ وقوعِهما، ولو سُلِّمَ امتناعُهما عقلاً.. فلا نسلِّمُ أنَّه للقُبْحِ عقلاً؛ لجواز كونِهِ لأمرٍ آخَرَ.

وعن الثاني بأنَّا لا نسلِّمُ وجودَ المعنى المتنازَعِ فيه، أعني التحريمَ الشرعيَّ قبلَ الشرعِ، ووجودُ غيرِهِ لا يَضُرُّ.

(ولا مُهدَرٌ بالكلِّيَّةِ خلافاً للأشعريِّ) وتبعه بعضُ الماتُريديَّةِ من مشايخِ بخارى[1358]، فإنَّهم قالوا: لا عبرةَ للعقل أصلاً بدون السمعِ: لا بكونِهِ موجِباً لحُسْنِ الأشياءِ وقُبْحِها، [ل/141ظ] كما قاله المعتزلةُ، ولا بكونِهِ آلةً لمعرفتِهِ[1359]، كما قاله أكثرُ الماتُريديَّةُ.

بل الموجِبُ والمعرِّفُ هو الشرعُ عندهم على الأصحِّ حتَّى قالوا: لا عبرةَ لإيمانِ الصبيِّ العاقلِ؛ لعدم ورودِ الشرعِ في حقِّه وعدمِ اعتبارِ عقلِهِ، وإنَّ مَن لمْ تبلُغْهُ الدعوةُ وغَفِلَ عن الاعتقادِ مطلَقاً أو اعتقد الشِّرْكَ ومات عليه.. فهو معذورٌ، وإنَّ مَن قتلَهُ.. يكونُ ضامناً[1360].

وهذا القولُ منهم إفراطٌ وتجاوزٌ عن الحدِّ، واحتجُّوا عليه بقوله تعالى: ﴿وما كنَّا معذِّبين حتَّى نبعثَ رسولاً﴾[1361] وبقوله تعالى ﴿لئلَّا يكونَ للناسِ على اللهِ حُجَّةٌ بعدَ الرُّسُلِ﴾[1362]، فلو كان العقلُ حُجَّةً لَمَا نُفِيَ [و/133ظ] العذابُ قبل البعثةِ ولكانت حُجَّةُ الله قائمةً قبل البعثةِ في حقِّهم.

قلنا: لا نصَّ في الشرع على أنَّ العقلَ مُهدَرٌ بالكلِّيَّةِ، وغيرُ الشرعِ لغوٌ عندكم، فإهدارُ العقلِ بالعقل لغوٌ وتناقضٌ، فكأنَّه قال: "العقلُ حُجَّةٌ وليس بحُجَّةٍ"، ولا دليلَ لهم في الآيةِ؛ لأنَّه يجوزُ:

[1358] (من مشايخ بخارى): ليس في (ل، و).

[1359] في (ل) زيادة: (له).

[1360] انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (46/2).

[1361] الإسراء 15.

[1362] النساء 165.

أنْ يكونَ المرادُ بالتعذيب الدنيويَّ بطريق الاستئصالِ وقطعِ نسلِهم بالكلِّيَّةِ[1363] لا الأُخرويَّ، ولو سُلِّمَ[1364] ذلك.. فنفيُهُ لا ينافي استحقاقَهُ المعتبَرَ في مفهوم الواجبِ؛ لأنَّ المعتبَرَ في مفهومه هو الاستحقاقُ للتعذيب الأُخرويِّ لا التعذيبُ بالفعل.

أو يكونَ المرادُ بالرسول هو العقلُ؛ لأنَّه هو الرسولُ من الله تعالى إلى الخلق كافَّةً، فكان معناه حتَّى نبعثَ رسولَ العقلِ[1365] على ما فسَّرَهُ الإمامُ النَّسَفِيُّ.

ويُحتمَلُ أنْ يُخصَّصَ عمومُها فيكونَ معناها: [ب/126ظ] وما كنَّا معذِّبين في الأعمال التي لا سبيلَ للعقل إلى معرفتها حتَّى نبعثَ رسولاً، هكذا فسَّرَها بعضُ مشايخِنا.

(بل هو) أي: العقلُ

(آلةٌ لمعرفة حُسْنِ بعضِ الأشياءِ) كحُسْنِ الإيمانِ وشكرِ المُنعِمِ

(وقُبْحِها) كقُبْحِ الكفرِ والظلمِ.

واستدلُّوا عليه بوجهَين:

الأوَّلُ أنَّ تصديقَ أوَّلِ إخباراتِ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ واجبٌ عقلاً، وكلُّ واجبٍ عقلاً فهو حَسَنٌ عقلاً[1366].

أمَّا الصغرى فلأنَّه لو كان شرعاً.. لتوقَّفَ على نصٍّ آخَرَ يوجِبُ تصديقَهُ، فالنصُّ الثاني: إنْ كان [ل/142و] وجوبُ تصديقِهِ بنفسه.. لزم توقُّفُ الشيءِ على نفسه، وإنْ كان بالنصِّ الأوَّلِ.. لزم الدورُ، وإنْ كان بنصٍّ ثالثٍ.. لزم التسلسلُ.

وأمَّا الكبرى فلأنَّ الواجبَ عقلاً أخصُّ من الحَسَنِ عقلاً، والأخصُّ يستلزمُ الأعمَّ، ويَلزمُ من ذلك أنْ يكونَ تركُ التصديقِ حراماً عقلاً، فيكونُ قبيحاً عقلاً.

[1363] (وقطع نسلهم بالكلية): ليس في (ل، و).

[1364] في هامش (ب، و): (أي: لو سُلِّمَ أنَّ المرادَ بالتعذيب الأخرويَّ. منه).

[1365] لم أجده في تفسير النسفي وذكره الرازي في مفاتيح الغيب.

انظر: فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب (313/20)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثالثة، 1420هـ.

[1366] (عقلاً): ليس في (و).

والثاني أنَّ وجوبَ تصديقِ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ فيما أَخبرَ به موقوفٌ على حُرمَةِ كذبِهِ، إذ لو جاز كذبُهُ.. لَمَا وجبَ تصديقُهُ، وحُرمةُ كذبِهِ عقليَّةٌ، إذ لو كانت شرعيَّةً.. لتوقَّفَ على نصٍّ آخَرَ، وهو أيضاً مبنيٌّ على حُرمةِ كذبِهِ: فإمَّا أنْ يَثبُتَ بذلك النصِّ فيتوقَّفُ على نفسه، أو بالأوَّل فيدورُ. [و/134و] أو بثالثٍ فيتسلسلُ.

والحُرمةُ العقليَّةُ تستلزمُ القبحَ العقليَّ، ويَلزمُ من ذلك أنْ يكونَ صدقُهُ واجباً عقلاً.

والحاصلُ أنَّ كلّاً من الدليلَين يدلُّ على الحُسْنِ والقُبْحِ العقليَّين، لكنْ على أحدهما صريحاً وعلى الآخَرِ التزاماً.

(ويثبُتُ به الأهليَّةُ) أي: أهليَّةُ الخطابِ، إذ لا يُفهَمُ الخطابُ إلَّا به.

(إلَّا أنَّه) أي: العقلَ

(عاجزٌ بنفسه لا يقعُ به الكفايةُ عن وجوبِ الاستدلالِ) لأنَّه آلةٌ لا علَّةٌ موجِبةٌ كما قال المعتزلةُ، والآلةُ لا تستقلُّ بالتحصيل.

(فلا بدَّ معه من معاونةِ اللهِ تعالى وتوفيقِهِ بمُدَّةِ التجربةِ والإمهالِ لدَرْكِ العواقبِ) ولهذا قلنا في الصبيِّ العاقلِ: إنَّه لا يُكلَّفُ بالإيمان وإنْ صحَّ منه الأداءُ واعتُبِرَ إيمانُهُ؛ لأنَّ الوجوبَ بالخطاب، ولا خطابَ للصبيِّ قبلَ مُدَّةِ التجربةِ وهي حَدُّ البلوغِ.

حتَّى إذا عَقَلَتِ المراهِقةُ ولمْ تَصِفِ الإيمانَ بعدما استُوصِفَتْ ولمْ يقدرْ[1367] على الوصف وهي تحتَ زوجٍ مسلمٍ بين أبوَين مسلِمَين.. لمْ نجعلْها مُرتدَّةً ولمْ تَبِنْ من زوجها.

ولو بلغَتْ غيرَ واصفةٍ ولا قادرةٍ عليه.. لَبانَتْ من زوجها لارتدادها؛ لأنَّ اللهَ تعالى أعانَها بالإمهال بمُدَّةِ التجربةِ، فلا تكونُ معذورةً بعدها.

ولو عَقَلَتْ وهي مراهِقةٌ فوصَفَتِ الكفرَ.. فهي مُرتدَّةٌ وبانَتْ من زوجها؛ لأنَّ رِدَّةَ الصبيِّ العاقلِ والصَبِيَّةِ العاقلةِ معتبَرَةٌ عندنا على الأصحِّ[1368] على ما رُويَ عن أبي حنيفةَ ومحمَّدٍ[1369].

[1367] كذا في (ب، ل، و).

[1368] (على الأصحِّ): ليس في (ل، و).

[1369] انظر: زين الدين المعروف بابن نجيم المصري (ت 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (541/8)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.

وكذا البالغُ الذي لمْ تَبلُغْهُ الدعوةُ في زمانِ فترةٍ أو شاهقِ جبلٍ غيرُ مُكلَّفٍ بمجرَّد عقلِهِ إذا لمْ يَجِدْ مدَّةً يتمكَّنُ فيها من التأمُّلِ والاستدلالِ بالأنفُسِ والآفاقِ[1370] على معرفة الله تعالى بأنْ بَلَغَ فيها وماتَ من ساعته، وأمَّا إذا أعانه [ب/127و] اللهُ تعالى بمُدَّةِ التجربةِ وأمهله بدَرْكِ العواقبِ.. لمْ يكنْ معذوراً بل يكونُ مكلَّفاً بالإيمان وإنْ لمْ تبلُغْهُ الدعوةُ؛ لأنَّ الإمهالَ إلى دَرْكِ مُدَّةِ التأمُّلِ والتجربةِ بمنزلة الدعوةِ في حقِّ تنبيهِ القلبِ عن نومِ الغفلةِ.

مسألةٌ خلافيةٌ (59م–61م)

وعلى هذا يُحمَلُ ما رُويَ عن أبي حنيفةَ وأبي يوسفَ في «الكفاية[1371]» و«المنتقى[1372]» أنَّ الإيمانَ بالعقل واجبٌ، وأنَّه لا عذرَ لأحدٍ في الجهل بخالقِهِ[1373] [و/134ظ] لِمَا يرى مِن خَلْقِ السماواتِ والأرضِ وخلقِ نفسِهِ وأمَّا في الشرائع فمعذورٌ حتَّى تقومَ عليه الحُجَّةُ، وأنَّه لو لمْ يبعثِ اللهُ تعالى رسولاً.. وجبَ على الخلقِ معرفتُهُ تعالى بعقولهم، وهكذا رُويَ عن أبي منصورٍ الماتُريديِّ[1374]، يعني أنَّهم إنَّما أوجبوا الإيمانَ بالعقل بعد وجدانِ مُدَّةِ التجربةِ لا قبلَها، وهذا هو القولُ بالتوسُّط بين المعتزلةِ والأشعريِّ؛ (لأنَّ المعتزلةَ أوجبوا الاستدلالَ بالعقل مطلَقاً من غير اعتبارِ مدَّةِ التجربةِ، والأشعريَّ لم [يعتبرِ][1375] الاستدلالَ بالعقل أصلاً، بل جعلَهُ مُهدَراً، فكان القولُ بوجوبه في مدَّةِ التجربةِ قولاً بالتوسُّطِ، حيثُ لمْ يكنْ حاكماً ولمْ يكنْ مُهدَراً بالكلِّيَّةِ)[1376].

[1370] (بالأنفس والآفاق): ليس في (ل، و).

[1371] الكفاية في الكلام: لنور الدين أبي بكر أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني البخاري الحنفي (ت 580هـ)، ثم اختصره، ونقل عنه التفتازانيُّ في شرح العقائد الكبيرة. انظر: كشف الظنون (1499/2).

[1372] المنتقى في فروع الحنفية: للإمام الحاكم الشهيد أبي الفضل محمد بن محمد بن أحمد (ت 334هـ)، وفيه نوادر من المذهب، وقال مؤلفه: نظرتُ في ثلاث مئة جزءٍ مؤلَّفٍ مثل «الأمالي» و«النوادر» حتى انتقيت كتاب «المنتقى». انظر: كشف الظنون (1851/2).

[1373] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي (ت 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار (185/3)، دار الفكر– لبنان، الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.

[1374] انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام (ص97)، غاية المرام في علم الكلام (ص103).

[1375] (يعتبر): في (ب): (يعتبروا)، والمثبت هو الصواب بالنظر إلى السياق.

[1376] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

ورُويَ عن أبي منصورٍ الماتُريديّ[1377] في الصبيِّ العاقلِ أنَّه يجبُ عليه معرفةُ اللهِ تعالى بمجرَّد عقلِهِ وإنْ لمْ يَبلُغِ الحُلُمَ، ونسبَهُ في «القلائدِ[1378]» إلى[1379] أكثرِ مشايخِ العراقِ، وحملوا قولَهُ عليه الصلاةُ والسلامُ «رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ: عن الصبيِّ حتَّى يحتلمَ...»[1380] الحديثَ على الشرائعِ الفرعيَّةِ.

وقال في «الكشف[1381]»: وهذا القولُ ليس بصحيحٍ؛ لأنَّ الإيجابَ على الصبيِّ مخالِفٌ لظاهرِ النصِّ[1382].

ثُمَّ اختلفوا في مُدَّةِ التجربةِ أنَّها ثلاثةُ أيَّامٍ أو سبعةٌ[1383]، والأصحُّ ألَّا حَدَّ معيَّنَ[1384] لها؛ لأنَّ العقولَ متفاوتةٌ خِلقَةً، فمنهم مَن يستدلُّ في يومٍ، ومنه في أَزيَدَ منه. [ب/127ظ]

مسألةٌ خلافيةٌ (15–16)

(**فالحَسَنُ عند الأشعريِّ ما حَسَّنَهُ الشرعُ والقبيحُ ما قَبَّحَهُ الشرعُ**[1385]) ولهذا قالوا: إنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ من موجَباتِ الأمرِ والنهيِ، بمعنى أنَّ الفعلَ أُمِرَ به فحَسُنَ ونُهِيَ عنه فقَبُحَ.

[1377] (الماتريديَّ): ليس في (ل، و).

انظر: المسامرة في شرح المسايرة (ص152).

[1378] القلائد في شرح العقائد: للإمام محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي (ت 770هـ)، وهو شرح على «متن العقيدة الطحاوية». انظر: كشف الظنون (1143/2).

[1379] (ونسبه في القلائد إلى): في (ل، و): (واختاره).

[1380] أخرجه بهذا اللفظ أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت275هـ)، سنن أبي داوود برقم (4401)، تحقيق: شعَيب الأرناؤوط – محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430هـ/2009م، والحاكمُ في «مستدركه» (389/1) برقم: (949) من حديث ابن عباسٍ رضي الله عنهما. قال الحاكم: "على شرط الشيخَين". وتمامُ لفظِ الحديثِ في «سنن أبي داود»: «رُفِعَ القلمُ عن ثلاثةٍ: عن المجنونِ المغلوبِ على عقله، وعن النائمِ حتَّى يستيقظَ، وعن الصبيِّ حتَّى يحتلمَ».

[1381] كشف الأسرار: للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي (ت 730هـ)، وهو أعظم شروح كتاب «أصول البزدوي» للإمام فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي. انظر: كشف الظنون (81/1).

[1382] انظر: كشف الأسرار (234/4).

[1383] في (ل، و) زيادة: (أيام).

[1384] (معيَّن): ليس في (ل، و).

[1385] انظر: رسالة إلى أهل الثغر (ص57).

(**وعندنا وعند المعتزلةِ: الحَسَنُ ما يُمدَحُ على فعله والقبيحُ ما يُذَمُّ على فعله**) ولذا قلنا: إنَّ الحُسْنَ [ل/143و] والقُبْحَ من مقتضِياتِ الأمرِ والنهيِ، بمعنى أنَّ الفعلَ حَسُنَ فأُمِرَ به وقَبُحَ فنُهِيَ عنه[1386]، لا من موجَباتِهما كما قاله الأشعريُّ، والفرقُ بينهما أنَّ الموجَب لازمٌ مؤخَّرٌ والمقتضِي لازمٌ مُقدَّمٌ.

واعلمْ أنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ يُطلَقان على أربعةِ معانٍ:

الأوَّلُ كونُ الشيءِ صفةَ كمالٍ ونقصانٍ، كالعِلْمِ والعَدْلِ والجهلِ والظلمِ.

والثاني كونُهُ ملائماً للغرضِ ومنافراً له، كقَتْلِ زيدٍ بالنسبة إلى أعدائه وبالنسبة إلى أوليائه، فالأوَّلُ حَسَنٌ عندهم والثاني قبيحٌ.

والثالثُ كونُهُ مُتعلَّقَ الثوابِ والعقابِ في الآخرة.

والرابعُ كونُهُ مُتعلَّقَ المدحِ والذمِّ في الدنيا.

والأوَّلان يَثبُتان بالعقل بالاتِّفاق، والثالثُ بالنقل بالاتِّفاق، واختلفوا في [و/135و] الرابع، فقال الأشعريُّ وأكثرُ أصحابِهِ: إنَّهما لا يَثبُتان بالعقل بل بالشرع فقط، ولا مَدخلَ للعقل أصلاً، وقال أصحابُنا: يَثبُتان بالعقل على الوجه الذي ذكرناه[1387].

واستدلَّ الأشاعرةُ عليه[1388] بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ العقلَ مُهدَرٌ بالكُلِّيَّةِ، لا مدخل له في معرفة حُسْنِ الأشياءِ وقُبْحِها، وقد أبطلناه آنِفاً[1389].

الثاني أنَّ الأفعالَ كلَّها متساويةٌ، ليس في شيءٍ منها جهةُ حُسْنٍ أو قُبْحٍ في نفسه أو في صفته حتَّى يُدرَكَ بالعقل، وإلَّا لزم قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ، وذلك باطلٌ، فما حَسُنَ أو قَبُحَ ليس إلَّا لأمرِ الشارعِ أو نهيِهِ.

قلنا: إنْ أردتُم بالقيام الاتِّصافَ به.. فلا نسلِّمُ امتناعَهُ، فإنَّه واقعٌ، نحوُ: "هذه الحركةُ سريعةٌ وتلك بطيئةٌ" و"هذا الفعلُ حَسَنٌ وذاك قبيحٌ" عقلاً كان أو شرعاً على ما اعترفتُم به، وإنْ أردتُم به أنَّ العَرَضَ

[1386] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (149/2).

[1387] انظر: إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت 1085هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص279)، تحقيق: موسى محمد يوسف كبير، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي – مصر، 1950هـ.

[1388] (عليه): ليس في (ل، و).

[1389] (آنفاً): ليس في (ل، و).

لا يُقوِّمُ عَرَضاً آخَرَ بل لا بدَّ من جوهرٍ يتقوَّمُ العَرَضان به.. فالقيامُ بهذا المعنى لا يَلزمُ على تقدير كونِ الحُسْنِ والقُبْحِ لذات الفعلِ أو لصفته؛ [ب/128و] لجواز أنْ يكونا صفةً للفعل ثابتاً له ولا يكونُ تابعاً له في التحيُّزِ، بل يكونُ تابعاً للجوهر الذي يقومُ به الفعلُ كالفاعل، إذ لا بدَّ من فاعلٍ يتقوَّمُ به الفعلُ والحُسْنُ، وإنْ أردتُم به معنىً آخَرَ.. فلا بدَّ من بيانه.

الثالثُ أنَّ فعلَ العبدِ: إنْ كان لازمَ الصدورِ [ل/143ظ] عنه.. فاضطراريٌّ، وإلَّا: فإنِ احتاج إلى مرجِّحٍ: (فإنْ كان ذلك المرجِّحُ لازمَ الصدورِ عنه.. فاضطراريٌّ، وإلَّا.. احتاج إلى مرجِّحٍ)[1390] آخَرَ فيَلزمُ التسلسلُ في المرجِّحاتِ، وإنْ لمْ يَحتجْ إلى مرجِّحٍ بل يَصدُرُ عنه تارةً ولا يَصدُرُ أخرى مع تساوي الحالَين من غير تجدُّدِ أمرٍ من الفاعل.. فهو اتِّفاقيٌّ.

والاضطراريُّ والاتِّفاقيُّ لا يوصفان بالحُسْنِ والقُبْحِ عقلاً بالاتِّفاق.

قلنا: إنَّه لازمُ الصدورِ عنه؛ بناءً على ما قرَّرْناه في بحث الأفعالِ الاختياريَّةِ من أنَّ[1391] كلَّ ممكنٍ يجبُ صدورُهُ عند تمامِ علَّتِهِ، ولا يجوزُ صدورُهُ ما لمْ يجبْ وجودُهُ عن علَّتِهِ، ولكنْ لا يَلزمُ منه الاضطرارُ[1392] المانعُ عن اتِّصافه بالحُسْنِ والقُبْحِ؛ لأنَّ اختيارَ العبدِ داخلٌ في تلك الجملةِ ضرورةَ أنَّه لا يجوزُ أنْ يكونَ تلك الجملةُ [و/135ظ] بأسرها موجوداتٍ محضةً لإفضائه إلى انتفاء الواجب أو قِدَمِ الحادثِ ولا معدوماتٍ محضةً ولا مركَّبةً منهما[1393].

فلا بدَّ أنْ يَدخُلَ فيها أمرٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ غيرُ مخلوقٍ لله تعالى؛ لعدم كونِهِ من الأمورِ الموجودةِ في الخارج بل صادرٌ من العبد؛ لأنَّ صدورَ ما لا وجودَ له في الخارج من العبد جائزٌ، وإنَّما المُحالُ صدورُ ما له وجودٌ في الخارج من العبد[1394] لاستلزامه كونَ العبدِ خالقاً وهو باطلٌ، وهذا الأمرُ هو[1395]: قصدُ العبدِ واختيارُهُ الجزئيُّ، فيكونُ الفعلُ حينئذٍ واجباً بالاختيار، والوجوبُ بالاختيار [ب/128ظ] لا ينافي الاختيارَ بل يحقِّقُهُ، فلا يكونُ اضطراريّاً.

فإنْ قيل: ننقلُ الكلامَ إلى ذلك الاختيارِ: فإنْ كان لازمَ الصدورِ عن العبد.. فيكونُ الفعلُ اضطراريّاً، إذ لا فائدةَ في إثبات الاختيارِ الاضطراريِّ في كون الفعل اختياريّاً، وإنْ لمْ يكنْ لازمَ الصدورِ عنه، بل قد

[1390] ما بين قوسين: ليس في (و).

[1391] (بناءً على ما قرَّرْناه في بحث الأفعالِ الاختياريَّةِ من أنَّ): في (ل، و): (لأنَّ).

[1392] (الاضطرار): في (و): (الاضطراريُّ).

[1393] في (ل، و) زيادة: (على ما بيَّنَّاه).

[1394] (في الخارج من العبد): ليس في (ل، و).

[1395] في (ل، و) زيادة: (الذي سمَّيناه).

يَصدُرُ عنه تارةً[1396] وقد لا يَصدُرُ مع تساوي الاختيارِ واللّااختيارِ عنده.. يَلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ في صدور الاختيار عنه، وهو باطلٌ[1397].

قلنا: إنَّه غيرُ لازمِ الصدورِ، وبطلانُ الترجيح بلا مرجِّحٍ من الفاعل المختار في أمثاله[1398] ممنوعٌ، وإنَّما المُحالُ هو الترجُّحُ بلا مرجِّحٍ، بمعنى وجودِ الممكنِ بلا إيجادِ موجِدٍ[1399]، وذلك غيرُ لازمٍ ههنا، إذ لا وجودَ للاختيار (حتَّى يلزمَ ذلك بل أمرٌ اعتباريٌّ لا موجودٌ ولا معدومٌ محضٌ)[1400].

وقد يجابُ [ل/144و] أنَّه لازمُ الصدورِ من العبد، لكنْ لا يَلزمُ منه كونُ الفعلِ اضطرارياً لجواز أنْ يكونَ المرجِّحُ الموجِبُ للاختيارِ اختيارٌ آخَرُ... إلى غير النهايةِ؛ لأنَّ التسلسلَ في الأمور الاعتباريَّةِ جائزٌ، فيكونُ الاختيارُ أيضاً واجباً بالاختيار، ويجوزُ أنْ يكونَ اختيارُ الاختيارِ عينَهُ فلا يَلزمُ التسلسلُ.

واعلمْ أنَّ كلَّ ما هو موجودٌ لا بدَّ أنْ يستندَ إلى الله تعالى قطعاً للتسلسل في الأمور الموجودةِ، وإنَّه لا يَصدُرُ عن الفاعل ما لمْ يجبْ وجودُهُ عن علَّتِهِ حَذَراً عن الترجُّحِ[1401] بلا مرجِّحٍ بمعنى وجودِ الممكنِ بدون إيجادِ موجِدٍ[1402]، وأمَّا الأمورُ الاعتباريَّةُ كالاختيار[1403] فلمْ[1404] يجبِ استنادُهُ إلى الله تعالى، بل يجوزُ استنادُهُ إلى العبد، ولا يمتنعُ فيها التسلسلُ. [و/136و]

وقولُهُم: "كلُّ ممكنٍ مستندٌ إلى الله تعالى" إنَّما ينتظمُ في الممكن الموجودِ لا الاعتباريِّ.

(إلَّا أنَّ المعتزلةَ قالوا: الحاكمُ بهما) أي: بالحُسْنِ والقُبْحِ

(مطلَقاً) أي: على الله تعالى وعلى الناس

[1396] (عنه تارةً): ليس في (ل، و).

[1397] (عنه وهو باطلٌ): ليس في (ل، و).

[1398] (في أمثاله): ليس في (ل، و).

[1399] (بمعنى وجودِ الممكنِ بلا إيجادِ موجِدٍ): ليس في (ل، و)، وفي هامش (ل، و): (أي: وجودُ الممكنِ بلا إيجادِ موجِدٍ. منه).

[1400] ما بين قوسين: ليس في (ل، و)، وفي هامش (ل، و): (بل هو أمرٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ كما تقدَّمَ. منه).

[1401] (الترجُّح): في (ل، و): (الرجحان).

[1402] (بمعنى وجودِ الممكنِ بدون إيجادِ موجِدٍ): ليس في (ل، و).

[1403] (كالاختيار): ليس في (ل، و).

[1404] (فلم): في (ل، و): (فلا).

(هو العقلُ) أمَّا على الله تعالى فلأنَّ الأصلَحَ واجبٌ على الله تعالى عندهم بالعقل، فيكونُ تركُهُ حراماً عليه تعالى، والحُكْمُ بالوجوب [ب/129و] والحُرمَةِ يكونُ حُكْماً بالحُسْنِ والقُبْحِ على الله تعالى، بمعنى يستحقُّ نوعَ مدحٍ وذمٍّ[1405].

وأمَّا على العباد فلأنَّ العقلَ عندهم يوجِبُ عليهم الفعلَ ويُحرِّمُهُ فوقَ العللِ الشرعيَّةِ.

(ونحن نقولُ: هو) أي: الحاكمُ بها[1406]

(اللهُ تعالى) لقوله تعالى: ﴿إِنِ الحُكْمُ إِلَّا للهِ﴾[1407]

(والعقلُ آلةٌ لمعرفتهما) أي: يُعرَفُ به حُسْنُ بعضِ الأشياءِ وقُبْحُها بخلق الله تعالى عِلْماً ضروريّاً أو استدلاليّاً، سواءٌ كان الحُسْنُ والقُبْحُ: لذات الفعلِ، مثلَ: حُسْنِ الإيمانِ وقُبْحِ الكفرِ، أو لجزئه، كحُسْنِ الصلاةِ لكونها عبادةً ومشتملةً على سجدةٍ وركوعٍ، أو لخارجٍ عنه، كحُسْنِ الجهادِ لكونه إعلاءً لكلماتِ اللهِ تعالى.

ولا بدَّ أنْ ينتهيا إلى الحَسَنِ لذاته قطعاً للتسلسل، إذ لو توقَّفَ حُسْنُ كلِّ شيءٍ على حُسْنِ شيءٍ آخَرَ إلى غير النهايةِ.. لزم التسلسلُ المُحالُ.

(والأفعالُ) الاختياريَّةُ

(التي للعقل حظٌّ في معرفة حُسْنِها وقُبْحِها قَبْلَ الشرعِ ينقسمُ إلى: الواجبِ والمندوبِ والمحظورِ والمكروهِ والمباحِ) لأنَّه: إنِ اشتملَ أحدُ طرفَيه على مفسدةٍ: [ل/144ظ] فإمَّا فِعلُهُ.. فحرامٌ، أو تركُهُ.. فواجبٌ، وإنْ لمْ يشتملْ عليها.. فإنِ اشتملَ على مصلحةٍ: فإمَّا فعلُهُ.. فمندوبٌ، أو تركُهُ.. فمكروهٌ، وإنْ لمْ يشتملْ على شيءٍ من المفسدةِ والمصلحةِ.. فمُباحٌ.

(وما لا حظَّ له) أي: للعقل

(فيه، ولمْ يُعلَمْ له) أي: لذلك الفعلِ تعلُّقُ

[1405] (نوعَ مدحٍ وذمٍّ): في (ل، و): (مدحاً وذمّاً).

[1406] (أي الحاكم بها): ليس في (ل، و).

[1407] الأنعام 57.

(**حُكْمٍ شرعيّ**) من المنعِ أو عدمِهِ؛ لعدم ورودِ الشرعِ؛ لأنَّ الكلامَ في حُكْمِ الأفعالِ قبل البعثةِ كأكل الفاكهةِ مثلاً[1408]

مسألةٌ خلافيةٌ (17)

(**فحُكمُهُ الإباحةُ عند أكثرِ أصحابِنا**) الماتُريديَّةِ[1409]؛ لأنَّه تصرُّفٌ لا يضرُّ المالكَ فيُباحُ كالاستظلال بجدار الغيرِ[1410]، ولأنَّه تعالى خَلَقَ العبدَ والشهوةُ فيه، وما يَنتفِعُ به [ب/129ظ] من الثمار وغيرِها فالحكمةُ تقتضي إباحةَ الانتفاعِ.

فإنْ قيل: الإباحةُ حُكْمٌ [و/136ظ] شرعيٌّ، والكلامُ فيما لمْ يُعلَمْ له تعلُّقُ الحُكْمِ الشرعيّ.

قلنا: المرادُ الإباحةُ الأصليَّةُ بمعنى أنَّه لا يُعاقَبُ على الانتفاع بها، لا ما كان حُكْماً شرعيّاً وهو ما ثبتَ بدليلٍ شرعيٍّ.

(**والحرمةُ عند البغداديّين**) من الماتُريديَّةِ والمعتزلةِ

(**والتوقُّفُ[1411] عند الأشعريّ**) وأصحابِهِ.

نحن نقولُ على المحُرِّمِ:

إنْ أردْتَ حُكْمَ الشارعِ بالحرمة في الأزل.. فذلك غيرُ معلومٍ لنا، إذ التقديرُ أنَّه لا مُحرِّمَ ولا مُبيحَ له، إذ الكلامُ في الأفعال قبل البعثةِ، بل هو غيرُ مستقيمٍ؛ لأنَّ المفروضَ أنَّه لمْ يُدرَكْ بالعقل حُسْنُهُ ولا قُبْحُهُ في حُكْمِ الشارعِ.

وإنْ أردْتَ العقابَ على الانتفاع به.. فباطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وما كنَّا مُعَذِّبِينَ حتَّى نبعثَ رسولاً﴾[1412] فإنَّه يدلُّ على نفي التعذيبِ على ما صَدَرَ قبل البعثةِ، ولقوله تعالى: ﴿خلقَ لكُمْ ما في الأرضِ جميعاً﴾[1413] فإنَّه يدلُّ على الانتفاع به حتَّى وَرَدَ المُحرِّمُ.

ونقولُ على الواقفيَّةِ:

[1408] (مثلاً): ليس في (ل، و).

[1409] (الماتُريديَّةِ): ليس في (ل، و).

[1410] انظر: شرح المواقف للجرجاني (194/8).

[1411] (والتوقُّف): في (و): (والتوقيف).

[1412] الإسراء 15.

[1413] البقرة 29.

إنْ أردْتَ بالوقف عدمَ الحُكْمِ.. فباطلٌ؛ لأنَّه جزمٌ بعدم الحُكْمِ لا وقفٌ، ولأنَّ الفعلَ: إمَّا ممنوعٌ من الله تعالى فحرامٌ، وإمَّا غيرُ ممنوعٍ فمباحٌ، ولا خروجَ عن النقيضَين.

وإنْ أردْتَ به عدمَ العِلْمِ بأنَّ في ذلك الفعلِ حُكْماً من الله تعالى أم لا.. فباطلٌ أيضاً؛ لأنَّا نَعلَمُ قطعاً أنَّ لله تعالى في كلِّ فعلٍ حُكْماً البتَّةَ إمَّا بالمنع أو بعدمه.

وإنْ أردْتَ به عدمَ العِلْمِ بأنَّ حُكْمَهُ تعالى فيه [ل/145و] الإباحةُ أو الحرمةُ.. فهذا حقٌّ، إذ التقديرُ ألَّا دليلَ من الشارعِ ولا حظَّ للعقل فيه، وهو يَرجعُ إلى القول بالإباحة من جهةِ اتِّفاقِهما على أنَّه لا عقابَ على الفعل ولا على الترك، فلا خلافَ بينهما في المعنى.

[لا توليد مطلقاً]

(**ولا توليدَ**) وهو أنْ يُوجِبَ فعلٌ لفاعله فعلاً آخَرَ قَصَدَهُ الفاعلُ أو لا، كحركة اليدِ فإنَّها توجِبُ حركةَ المفتاحِ.

(**مطلَقاً**) أي: في [ب/130و] أفعالِ الله تعالى وأفعالِ العبادِ.

(**فما يوجَدُ من حركةِ الأوراقِ عَقِيبَ حركةِ الرياحِ والعِلْمِ**) الحاصلِ

(**عَقِيبَ النظرِ**) الصادرِ بالمباشرة

(**والألمِ**) الحاصلِ

(**عَقِيبَ الضربِ**) الصادرِ بالمباشرة

(**والموتِ**) الحاصلِ[1414]

(**عَقِيبَ القتلِ**) الصادرِ بالمباشرةِ[1415]

(**كلُّها مخلوقٌ لله تعالى**) [و/137و] إذ لا مؤثِّرَ في الوجود إلَّا هو، إلَّا أنَّه أجرى عادتَهُ بخَلْقِ بعضِها عَقِيبَ بعضٍ لِمَا بينهما من الترتُّبِ بصُنْعِهِ تعالى أيضاً، وذلك الترتُّبُ لا يستدعي[1416] كونَ أحدِهما سبباً مولِّداً للآخَرِ.

(**لا صُنْعَ للعبد أصلاً**) أي: لا بطريق الخَلْقِ وهو ظاهرٌ، ولا بطريق الكَسْبِ؛ لأنَّ الكسبَ فيما ليس قائماً بمَحلِّ القدرةِ مُحالٌ.

فإنْ قيل: العِلْمُ الحاصلُ عَقِيبَ النظرِ قائمٌ بمَحلِّ القدرةِ.

قلنا: نعمْ، لكنَّه ليس باختياره[1417] بل بطريق اللُّزومِ العاديِّ.

[1414] (الحاصل): ليس في (ل، و).

[1415] (بالمباشرة): في (ل، و): (بالمباشر).

[1416] (يستدعي): في (ل، و): (يقتضي).

[1417] (باختياره): في (و): (باختيار).

والحاصلُ أنَّ صُنعَ العبدِ إنَّما هو في أمرٍ لا موجودٍ ولا معدومٍ، لا في أمرٍ موجودٍ، والأمورُ المذكورةُ من الأمورِ الموجودةِ، وللمعتزلة خلافٌ في هذه المسألةِ على ما[1418] في مَحلِّهِ.

(والمقتولُ ميّتٌ بأجَلِهِ) أي: وقتِهِ الذي عَلِمَ اللهُ أنَّه يموتُ فيه وقدَّرَهُ لموته؛ لأنَّ أَجَلَ الحيوانِ عبارةٌ عنه، لكنَّه لو لمْ يُقتَلْ فيه.. لجاز أنْ يموتَ فيه وألَّا يموتَ من غير قَطْعٍ بامتداد عُمُرِهِ ولا بموته بدلَ القتلِ عندنا، خلافاً لأكثر المعتزلةِ فإنَّهم قالوا: "إنَّ المقتولَ ليس بميّتٍ بأجله، وإنَّ القاتلَ قَطَعَ عليه الأجلَ، حتَّى لو لمْ يُقتَلْ.. لعاشَ إلى أَمَدٍ هو أَجَلُهُ الذي عَلِمَ اللهُ تعالى موتَهُ فيه لولا القتلُ"، فهم يقطعون بامتداد عُمُرِهِ لولا القتلُ.

وقال أبو الهُذَيلِ منهم: إنَّه لو لمْ يُقتَلْ لَماتَ البتَّةَ في ذلك الوقتِ[1419].

قلنا: إنَّ اللهَ تعالى قد حَكَمَ بآجالِ العبادِ كلِّهم [ل/145ظ] على ما عَلِمَ وقَدَّرَ من غيرِ[1420] تردُّدٍ بأنَّه إذا جاءَ أجَلُهم لا يَستأخِرون [ب/130ظ] ساعةً ولا يَستقدِمون، فحَكَمْناه كذلك، إلَّا أنَّ الحُكْمَ بتحقُّقِ الأَجَلِ على تقدير وقوعِ القتلِ لا يستلزمُ الحُكْمَ بتحقُّقِهِ أو عدمِ تحقُّقِهِ على تقدير عدمِ وقوعِ القتلِ.

ولذا قلنا: إنَّه لو لمْ يُقتَلْ.. لجاز أنْ يموتَ فيه وألَّا يموتَ من غيرِ قَطْعٍ بأحدِ طرفَيه.

فإنْ قيل: الأَجَلُ: إنْ كان عبارةً عن زمانِ بطلانِ الحياةِ في عِلْمِ اللهِ تعالى وتقديرِهِ بحيثُ لا مَحيصَ عنه قطعاً على ما فسَّرناه[1421].. كان المقتولُ مَيّتاً بأَجَلِهِ قطعاً، وإنْ كان عبارةً عن زمانِ بطلانِ الحياةِ بلا ترتُّبٍ على فعلٍ من العبد.. لمْ يكنِ المقتولُ مَيّتاً بأَجَلِهِ قطعاً من غير تصوُّرِ [و/137ظ] خلافٍ.

فكان النزاعُ بيننا وبين الأكثَرين لفظيّاً على ما يراه الأستاذُ كذلك.

قلنا: المرادُ هو الأوَّلُ على ما يدلُّ عليه قولُهُ تعالى: ﴿فإذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَستَأْخِرونَ ساعةً ولا يَستَقْدِمونَ﴾[1422]، فمَرجِعُ الخلافِ إلى أنَّه هل يتحقَّقُ في حقِّ المقتولِ مثلُ ذلك الأَجَلِ؟ أمِ المعلومُ في حقِّهِ أنَّه إنْ قُتِلَ.. ماتَ، وإلَّا.. لعاش إلى وقتٍ هو أَجَلُهُ؟

[1418] (في هذه المسألةِ على ما): في (ل، و): (كما).

[1419] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (160/2).

[1420] (غير): ليس في (ل).

[1421] (على ما فسَّرناه): ليس في (ل، و).

[1422] الأعراف 34.

ولا شكَّ أنَّ الأَجَلَ بهذا المعنى يَصلُحُ محلّاً للنزاع؛ لأنَّه لا يَلزمُ من عدم تحقُّقِ ذلك الأجلِ في المقتول -على ما زعمه المعتزلةُ- تخلُّفُ العِلْمِ عن المعلوم؛ لجواز أنْ يَعلَمَ اللهُ تعالى تقدُّمَ موتِهِ بالقتل مع تأخُّرِ الأجلِ الذي لا يمكنُ تخلُّفُهُ عنه ولا يُتصوَّرُ التقدُّمُ والتأخُّرُ فيه، فكان النزاعُ حقيقيّاً.

واستدلَّ الأكثرون[1423] بوجهَين:

الأوَّلُ أنَّه لو مات بأَجَلِهِ.. لَمَا استحقَّ القاتلُ دماً أو دِيَةً ولا ذَمّاً؛ لأنَّه مات بأَجَلِهِ المقدَّرِ له.

قلنا: وجوبُ هذه الأحكامِ تعبُّديٌّ ولارتكاب المنهيِّ عنه وكسبِ الفعلِ الذي يخلقُ اللهُ عَقِيبَهُ الموتَ بجَرْيِ العادةِ.

والثاني قولُهُ تعالى: ﴿وما يُعَمَّرُ مِن مُعَمَّرٍ ولا يُنقَصُ مِن عُمُرِهِ إلَّا في كتابٍ﴾[1424]، وقولُهُ عليه الصلاةُ والسلامُ: «لا يزيدُ في العُمُرِ إلَّا الصلةُ والصدقةُ»[1425] ونحوُ ذلك ممَّا يدلُّ على تعدُّدِ الأَجَلِ [ب/131و] وقَبولِهِ الزيادةَ والنقصانَ.

أُجيبَ عنه بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّ المرادَ بالزيادةِ [ل/146و] والنقصانِ في الآيةِ والحديثِ الزيادةُ والنقصانُ في عُمُرِ شخصٍ باعتبار أسبابٍ مختلفةٍ ثابتةٍ في عِلْمِ اللهِ تعالى أو في اللوحِ المحفوظِ[1426]، مِثلَ أنْ يُثبَتَ فيه: إنْ[1427] آمنَ وحجَّ وتصدَّقَ مثلاً.. فعُمُرُه سِتُّون وإلَّا فأربعون، وهذا اختيارُ صاحبِ «الكشاف»[1428].

ويَرِدُ عليه أنَّه يُفضي إلى القول بتعدُّد الأَجَلِ مع أنَّه واحدٌ عند المستدِلِّ كما هو كذلك عندنا.

[1423] (الأكثرون): في (ل، و): (الأكثر).

[1424] فاطر 11.

[1425] لمْ أجدْهُ بهذا اللفظ، وأخرجه ابنُ ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، -وماجه اسم أبيه يزيد- (ت 273هـ)، في «سننه» (35/1) برقم (90)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، والحاكمُ في «مستدرَكه» (670/1) برقم (1814) كلاهما من حديث ثَوبانَ، قال الحاكمُ: "صحيحُ الإسنادِ"، وهو عند الترمذيِّ في «سننه» برقم (2139) من حديث سلمان رضي الله عنه. وكلُّهم بلفظ: «لا يزيدُ في العُمُرِ إلَّا البِرُّ». قال الترمذيُّ: "حديثٌ حسنٌ غريبٌ".

[1426] (المحفوظ): ليس في (ل، و).

[1427] (إنْ): في (و): (أنَّ مَن).

[1428] (604/3).

ويمكنُ أنْ يقالَ: مرادُهُ أنَّ عُمُرَ مَن آمنَ وتصدَّقَ وأطاعَ سِتُّون البتَّةَ، وعُمُرَ مَن كفرَ وعصى ولمْ يتصدَّقْ أربعون البتَّةَ[1429] بلا زيادةٍ ولا نقصانٍ وتقدُّمٍ وتأخُّرٍ في عُمُرِ شخصٍ أصلاً؛ لأنَّ اللهَ تعالى عَلِمَ في الأزل أنَّ هذا يؤمنُ فيما لا يزالُ وذاك يكفُرُ فعلَّقَ أَجَلَ كلِّ أحدٍ بفعله فيما لا يزالُ، فقَدَرُهُ بحسَبه بلا زيادةٍ [و/138و] ولا نقصانٍ، ولا يَلزمُ منه التعدُّدُ في الأجل لكلِّ شخصٍ.

الثاني أنَّ الضميرَ في الآية ليس للمُعمَّرِ المذكورِ بعينِهِ، بل لمطلَقِ المُعمَّرِ على طريقة قولِهم: "لا يُثيبُ اللهُ أحداً ولا يعاقبُهُ إلَّا بحقٍّ" وقولِهم: "لي درهمٌ ونصفُهُ"، فإنَّ الضميرَ في "لا يعاقبُهُ" وفي "نصفُهُ" ليس للمذكور بعينه بل للمطلَقِ، فالمعنى: لا يُنقَصُ من عُمُرِ أحدٍ إلَّا في كتابٍ، لكنْ لا على معنى أنَّه لا يُنقَصُ من عُمُرِه بعدما كان زائداً بل على معنى أنَّه لا يُجعَلُ عُمُرُه في الابتداء ناقصاً إلَّا في كتابٍ.

والجوابُ عن الحديثِ أنَّه خبرُ واحدٍ فلا يُعارِضُ الكتابَ، أو المرادُ بالزيادةِ والنقصانِ فيه بحسَب الخيرِ والبركةِ، أو المرادُ الزيادةُ والنقصانُ في صُحُفِ الملائكةِ فإنَّه قد يُثبَتُ فيها شيءٌ ثُمَّ يمحو اللهُ تعالى ويَؤُولُ إلى موجَبِ عِلْمِهِ، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿يمحو اللهُ ما يشاءُ ويُثبِتُ وعندَهُ أُمُّ الكتابِ﴾[1430].

الثالثُ [ب/131ظ] أنَّ المقدَّرَ لكلِّ شخصٍ من الأَجَلِ إنَّما هو الأنفاسُ المعدودةُ لا الأيامُ المحدودةُ ولا الأعوامُ الممدودةُ، ولا خفاءَ في أنَّ أيامَ ما قُدِّرَ من الأنفاس يزيدُ ويَنقُصُ بالصحَّةِ والمرضِ والحضورِ والتعبِ، فلا زيادةَ ولا نقصانَ في الأَجَلِ أصلاً، بل في زمانه من الأيَّام، مثلاً: إذا تساوى زيدٌ وعمرٌو من جهةِ عددِ الأنفاسِ لا يُنكَرُ أنْ يزيدَ زمانُ أنفاسِ زيدٍ على زمانِ أنفاسِ عمرٍو بسبب صِحَّتِهِ وحضورِهِ.

ولا يَخفى عليكَ أنَّ هذا الجوابَ لا ينتظمُ الزيادةَ والنقصانَ بحسَب الطاعةِ والمعصيةِ والصَّدَقَةِ [ل/146ظ] والصِّلَةِ.

الرابعُ أنَّ الأَجَلَ عبارةٌ عن مجموع المُدَّةِ من حينِ الولادةِ إلى حينِ البعثِ، فإنْ آمنَ وأطاعَ أو تصدَّقَ زِيدَ له من زمان مماتِهِ على زمان حياتِهِ، وإلَّا زِيدَ له من زمان حياته على زمان مماته، فلا زيادةَ ولا نقصانَ في الأَجَلِ أصلاً، ولفظُ الأَجَلِ كما يطلَقُ على آخِرِ مُدَّةِ الحياةِ.. كذلك يُطلَقُ على هذا المجموعِ أيضاً، وكذلك يُطلَقُ على مجموع مُدَّةِ الحياةِ من الولادة إلى الموت.

فإنْ قيل: صريحُ قولِهِ تعالى: ﴿ثُمَّ قضى أَجَلاً وأَجَلٌ مسمَّىً عندَه﴾[1431] على تعدُّدِ الأَجَلِ، [و/138ظ] فكيف يَصِحُّ نفيُهُ؟

[1429] (البتَّةَ): ليس في (ل).

[1430] الرعد 39.

[1431] الأنعام 2.

قلنا: المرادُ بالأَجَلِ الأَوَّلِ فيه هو[1432] أَجَلُ الموتِ –أي: آخِرُ جزءِ الحياةِ– وبالثاني هو[1433] أَجَلُ القيامةِ –أي: البعثِ–.

أو المرادُ بالأوَّلِ ما بين الخَلْقِ والمَوْتِ وبالثاني ما بين البعثِ والموتِ، ونحن لا ننكرُ تعدُّدَهُ بهذا المعنى، وإنَّما ننكِرُ تعدُّدَهُ بمعنى آخِرِ جزءِ الحياةِ أو بمعنى الأنفاسِ المعدودةِ أو بمعنى مجموعِ المُدَّةِ من الولادةِ إلى البعثِ.

(والأَجَلُ واحدٌ) على ما بيَّنَّاه خلافاً للكَعْبِيِّ من المعتزلةِ من أنَّ للمقتول أَجَلَين [ب/132و] أحدُهما القتلُ والآخَرُ الموتُ، وأنَّه لو لمْ يُقتَلْ.. لعاش إلى الموتِ، وأنَّ المقتولَ ليس بميِّتٍ عنده.

والفرقُ بينه وبين أكثرِ المعتزلةِ أنَّ الأكثرين لا يقولون بتعدُّدِ الأَجَلِ، بل يقولون: "إنَّ الأجلَ هو الزمانُ الذي عَلِمَ اللهُ أنَّه يموتُ فيه على ما قدَّمْناه[1434]، إلَّا أنَّه قد يتقدَّمُ الموتُ عليه بسبب القتلِ، وإنَّ المقتولَ ميِّتٌ لكنْ لا بأَجَلِهِ بل قبلَ أَجَلِهِ".

ويؤيِّدُ قولَ الكَعْبِيِّ ما قاله الفلاسفةُ من أنِّ للحيوان أَجَلاً طبيعيّاً هو وقتُ موتِهِ بانقضاء رطوبتِهِ البدنيَّةِ وانطفاءِ حرارتِهِ الغريزيَّةِ، وأَجَلاً اخترامياً بحسَب الآفاتِ والأمراضِ كالحَرْقِ والغَرَقِ والقَتْلِ[1435].

(والحلالُ رِزْقٌ والحرامُ رِزْقٌ) هو في الأصل مَصدَرُ (رَزَقَهُ) يُسمَّى به المرزوقُ، وعرَّفَهُ أكثرُ أصحابِنا بكلِّ ما ساقه اللهُ تعالى [ل/147و] إلى الحيِّ فانتفع به، فيَدخلُ فيه رزقُ الإنسانِ والدوابِّ وغيرِهما مأكولاً أو لا حلالاً أو حراماً.

فإنْ قيل: لو كان الحرامُ رِزْقاً.. لجازَ أكلُهُ بقوله تعالى ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ﴾[1436]، واللازمُ باطلٌ.

قلنا: الملازَمةُ ممنوعةٌ، ولا دلالةَ في الآية على ذلك لأنَّ (مِنْ):

إنْ كانت تبعيضيَّةً.. فالأمرُ ظاهرٌ؛ لأنَّ معناه حينئذٍ: كُلُوا بعضَ ما رزقكم اللهُ وهو الحلالُ.

[1432] (هو): ليس في (ل، و).

[1433] (هو): ليس في (ل، و).

[1434] (على ما قدَّمناه): ليس في (ل، و).

[1435] في (ب) زيادة: ((والحذَرُ لا يُغني عن القَدَرِ) لِمَا أخرجَهُ أحمدُ من حديثِ معاذِ بنِ جبلٍ رضيَ اللهُ عنه والبزَّارُ من حديثِ أبي هريرةَ والحاكمُ من حديثِ عائشةَ أنَّ النبيَّ عليه السلامُ قال: «لا يُغني حَذَرٌ عن قَدَرٍ»).
وهذه الزيادة وردت في النسخ (ل، و) بعبارةٍ مغايرةٍ في موضعٍ لاحقٍ قبل قوله: (والمسعِّرُ هو اللهُ تعالى) وسنشير إليها عند ورودها.

[1436] الأنعام 142.

وإنْ كانت ابتدائيَّةً.. فاللازمُ منه إباحةُ أكلِ البعضِ أيضاً؛ لأنَّه المتيقَّنُ، إذ الكلُّ غيرُ مرادٍ، فيُحمَلُ على ما حَلَّ منه.

وقال بعضُهم: هو كلُّ ما يُربَّى به الحيوانُ من الأغذيةِ والأشربةِ لا غيرُ.

ورُدَّ بأنَّه خالٍ عن الإضافة إلى الله تعالى مع أنَّها معتبَرةٌ [و/139و] في مفهومه، وبأنَّه لا يُتصوَّرُ الإنفاقُ من الرزق بهذا المعنى، وقد قال الله تعالى: ﴿وممَّا رَزَقْناهُمْ يُنفِقون﴾[1437].

أُجيبَ عنه بأنَّ إطلاقَ[1438] الرزْقِ على المُنفَقِ مجازٌ؛ لكونه بصَدَدِ كونِهِ رزقاً قبلَ الإنفاقِ.

وأمَّا المعتزلةُ ففسَّروه:

تارةً بمملوكٍ يأكلُهُ المالِكُ، فينتقضُ بقوله تعالى: ﴿وما مِنْ دابَّةٍ في الأرضِ إلَّا على اللهِ رِزْقُها﴾[1439].

وأخرى بما لا يُمنَعُ من الانتفاع به، وحينئذٍ يُخَصُّ بالحلال، فيَلزمُهُ أنَّ مَن أكلَ الحرامَ طُولَ عُمُرِهِ.. فاللهُ تعالى لمْ يرزقْهُ أصلاً، وهو خلافُ الإجماع.

(وكلُّ أحدٍ) من الدوابِّ إنساناً أو حيواناً[1440] لقوله تعالى: ﴿وما مِنْ دابَّةٍ في الأرضِ إلَّا على اللهِ رِزْقُها﴾[1441].

(يستوفي رِزْقَ نفسِهِ) أي: يأكلُ ويشربُ.

قيل: ينتقضُ بحيوانٍ هَلَكَ قبلَ أنْ يأكلَ ويشربَ شيئاً.

أُجيبَ بأنَّ المرادَ كلُّ حيوانٍ يحتاجُ إلى الرزق يستوفي رِزْقَ نفسِهِ.

ورُدَّ بأنَّه ينتقضُ بحيوانٍ مات جوعاً[1442]؛ لأنَّه محتاجٌ إلى الرزق لكنَّه مات قبل أنْ يستوفيَ رزقَهُ[1443].

ودُفِعَ بأنَّ المرادَ كلُّ حيوانٍ رُزِقَ فهو يستوفي رِزْقَ نفسِهِ.

[1437] البقرة 3.

[1438] (إطلاق): في (و): (بطلان).

[1439] هود 6.

[1440] (حيواناً): في (ل، و): (غيره).

[1441] هود 6.

[1442] في (ل، و) زيادة: (قبل أنْ يستوفيَ رِزْقَهُ).

[1443] (لكنَّه مات قبل أنْ يستوفيَ رزقَهُ): ليس في (ل، و).

(**حلالاً أو حراماً**) لحصول الانتفاعِ بهما.

(**ولا يقدِرُ أحدٌ أنْ يأكلَ رِزْقَ أحدٍ**) لأنَّ ما قدَّرَهُ اللهُ تعالى غِذاءً [ب/132ظ] لشخصٍ يجبُ أنْ يتناولَهُ ويمتنعُ أنْ يتناولَهُ غيرُهُ

[1444](**ولا أنْ يُخلِّصَ نفسَهُ بالحَذَرِ عن القَدَرِ**)1445 لِمَا أخرجه أحمدُ والبزَّارُ والحاكمُ أنَّ النبيَّ عليه الصلاةُ والسلامُ قال: «لا يُغني حَذَرٌ [ل/147ظ] عن قَدَرٍ»[1446].

فإنْ قيل: فما وجهُ ما ذُكِرَ في كتاب الكراهيَةِ من «الفتاوى»: رجلٌ كان في بيته فأخذَتْهُ الزلزلةُ.. لا يُكرَهُ له الفِرارُ إلى الفضاءِ بل يُستحَبُّ؛ لفِرار النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ عن الحائط المائل.

أُجيبَ عنه بأنَّ وجهَهُ تظهرُ عند التأمُّلِ في جوابه عليه الصلاةُ والسلامُ لِمَن قال له: "أتَفِرُّ من قضاء الله تعالى" حينَ فرَّ عن الحائط المائل، وهو قولُهُ عليه الصلاةُ والسلامُ: «فِراري أيضاً من قضاء الله

[1444] من هنا ليس في (ب) بهذه العبارة، وقد ورد بعبارة مغايِرةٍ في موضعٍ سابقٍ أشرنا إليه.

[1445] في هامش (ل، و): (لا يخفى ما فيه من التنازع. منه).

[1446] أخرجه بهذا اللفظ الحاكمُ في «مستدرَكه» (669/1) برقم (1813)، وقال: "صحيحُ الإسنادِ"، وبنحوه أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل (370/36) برقم: (22044)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، سوريا، الطبعة: الأولى، 1421هـ/ 2001م، وأبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار، (ت 292هـ)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار (400/14) برقم (8149)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من 1 إلى 9)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من 10 إلى 17)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء 18)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى (بدأت 1988م، وانتهت 2009م). (400/14) برقم (8149)، وكلاهما بلفظ: «لنْ ينفعَ حَذَرٌ مِن قَدَرٍ».

وفي هامش (ل): (أخرجه أحمدُ من حديثِ معاذِ بنِ جبلٍ والبزَّارُ من حديثِ أبي هريرةَ والحاكمُ من حديث عائشةَ رضيَ اللهُ عنها. منه).

تعالى»[1447]، ومنه قالوا: "الحَذَرُ لا ينفعُ من القَدَرِ، بل يدفعُ البشرَ إلى المقدَّرِ من الخير والشر"، وقد قال اللهُ تعالى: ﴿ولا تُلْقُوا بأيديكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ﴾[1448].

فإنْ قيل: أليس في قوله تعالى ﴿قُلْ لنْ يَنْفَعَكُمُ الفِرارُ إنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الموتِ أو القَتْلِ﴾[1449] [و/39ظ] دلالةً على أنَّ الفِرارَ لا يُغني شيئاً.

أُجيبَ بأنَّه لا دلالةَ فيه على ذلك؛ لأنَّ المعنى: لن ينفعَكُمُ الفِرارُ في رفع الأمرَين المذكورَين بالكُلِّيَّةِ، إذ لا بدَّ لكلِّ شخصٍ من موتٍ[1450] حَتْفِ أنفٍ أو قَتْلٍ في وقتٍ، لكنْ: لا لأنَّه سبقَ به القَدَرُ؛ لأنَّه تابعٌ للإرادةِ التابعةِ للعِلْمِ التابعِ للمعلومِ وهو المُقدَّرُ، فلا يكونُ علَّةً له، بل لأنَّه مقتضَى ترتُّبِ الأسبابِ على المسبِّباتِ بحسَب العادةِ الجاريةِ على وَفْقِ الحكمةِ.

فلا دلالةَ فيه على أنَّ الفِرارَ لا يُغني شيئاً حتَّى يُشكِلَ هذا بالنهي الواردِ عن إلقاء النفسِ بالتَّهلُكَةِ وبالأمر الواردِ في الحديثِ بالفِرار عن المَضارِّ][1451].

(**والمسعِّرُ هو اللهُ تعالى**) لِمَا رُويَ أنَّه وقع غلاءٌ في المدينة، فاجتمع أهلُها إلى النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ وقالوا: "سَعِّرْ لنا يا رسولَ اللهِ"، فقال: «المسعِّرُ هو اللهُ»[1452]، ولأنَّ ثمنَ المتاعِ حقٌّ لصاحبه فكان إليه تقديرُهُ، فلا ينبغي للإمامِ ولا لنائبِهِ أنْ يتعرَّضَ لحقِّهِ بالتسعير.

(**إلَّا إذا تعدَّى أربابُ الطعام في القيمة تعدِّياً فاحشاً**) فحينئذٍ لا بأسَ بالتسعير بمَشورةِ أهلِ الخِبرةِ؛ لأنَّ فيه صيانةَ حقوقِ المسلمين عن الضياع.

[1447] لمْ أجدْهُ بهذا اللفظ، ووجدْتُ قريباً منه أورده أبو داودَ في «المراسيل» (ص331) برقم (477): أنَّ رسولَ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ مرَّ بجدارٍ قد مالَ أو تصدَّعَ، فشمَّرَ رسولُ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ ثيابَهُ، ثُمَّ أسرعَ المشيَ حتَّى جاوزَهُ، وقال لأصحابه: «أسرعوا».

وبنحوه مِن قَولِ عُمَرَ رضي الله عنه في البخاريِّ برقم (5729)، ومسلمٍ برقم (2219) كلاهما من حديث ابن عباسٍ رضي الله عنهما بلفظ: «نَفِرُّ مِن قَدَرِ اللهِ إلى قَدَرِ اللهِ».

[1448] البقرة 195.

[1449] الأحزاب 16.

[1450] (موتٍ): ليس في (و).

[1451] ما بين معقوفين: ليس في (ب) بهذه العبارة، وقد ورد بعبارةٍ مغايرةٍ في موضعٍ سابقٍ أشرنا إليه.

[1452] لمْ أجدْهُ بهذا اللفظِ، وأخرجه ابنُ ماجه في «سننه» (741/2) برقم (2200)، وأبو داودَ في «سننه» برقم (3451)، والترمذيُّ في «سننه» برقم (1314) من حديث أنسٍ رضي الله عنه بلفظ: «إنَّ اللهَ هو المسعِّرُ...».

(فصلٌ: [في التكليف بما لا يطاق]

لا يكلِّفُ اللهُ العبدَ بما ليس في وُسعِهِ) اعلمْ أنَّ ما لا يُطاقُ على ثلاثِ مراتبَ: [ل/148و] ما يمتنعُ في نفسه، كجَمْعِ الضدَّين[1453]، وما يمكنُ في نفسه ولا يمكنُ من العبد عادةً، كخَلْقِ الأجسامِ وحَمْلِ الجبلِ، وما يمكنُ منه أيضاً لكنْ يمتنعُ لتعلُّقِ عِلْمِهِ تعالى وإرادتِهِ[1454] بعدم وقوعِهِ، كإيمانِ نحوِ أبي لهبٍ.

فالأوَّلُ لا يجوزُ ولا يقعُ به التكليفُ بالاتِّفاقِ، وما قيل: "إنَّ التكليفَ بهذا القسمِ جائزٌ وواقعٌ[1455]" مستدِلّاً بتكليف نحوِ أبي لهبٍ.. ففاسدٌ على ما سيأتي بيانُهُ.

مسألةٌ خلافيةٌ (43)

والثاني لا يقعُ بالاتِّفاق، ويجوزُ عقلاً عندنا وعند الأشعريِّ[1456]؛ لجواز أنْ يخلُقَ اللهُ تعالى قدرةً فيه[1457] على ذلك الفعلِ على خلافِ العادةِ، ولا يَرِدُ عليه الجمادُ؛ لأنَّه ليس محلّاً للقدرةِ والتكليفِ لعدم فَهْمِ الخطابِ.

ومنعَهُ المعتزلةُ[1458] لكونه قبيحاً عندهم، واختارَهُ بعضُ أصحابِنا.

قلنا: لا قُبحَ بالنسبة إليه تعالى، بل كلُّ أفعالِهِ حَسَنَةٌ.

(فإنْ قيل: لو كان ذلك جائزاً.. لَمَا لزم من فَرْضِ وقوعِهِ محالٌ، لكنَّه يَلزمُ، وهو كذبُ اللهِ تعالى في قوله ﴿لا يُكلِّفُ اللهُ نفساً إلا وُسْعَها﴾[1459].

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ كلَّ ما يكونُ ممكناً في نفسه لا يَلزمُ من فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ، وإنَّما يَلزمُ ذلك لو لمْ يَعرِضْ له الامتناعُ بالغير، إذ لو عَرَضَ له ذلك.. لجاز أنْ يكونَ لُزومُ المُحالِ بناءً على الامتناع بالغير.

[1453] في (ل، و) زيادة: (وقَلْبِ الحقائقِ).

[1454] (علمه تعالى وإرادته): في (ل، و): (علمه وإرادته تعالى).

[1455] (إنَّ التكليفَ بهذا القسمِ جائزٌ وواقعٌ): في (ل، و): (يجوزُ التكليفُ به).

[1456] انظر: فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، معالم أصول الدين (ص91)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان، شرح العقيدة الطحاوية (ص449)، المسامرة بشرح المسايرة (ص150).

[1457] (فيه): في (ل، و): (في العبد).

[1458] انظر: معالم أصول الدين (ص91).

[1459] البقرة 286.

والحاصلُ أنَّ الممكنَ لا يَلزمُ من فَرْضِ وقوعِهِ مُحالٌ بالنظر إلى ذاته، وأمَّا بالنظر إلى أمرٍ زائدٍ على نفسه فلا نسلِّمُ أنَّه لا يستلزمُ المُحالَ، وأيضاً إنَّ ما ذكرتُم لو صحَّ.. لزم ألَّا يجوزَ تكليفُ مثلِ أبي لهبٍ بالإيمان لِمَا أخبره اللهُ تعالى عنهم أنَّهم لا يؤمنون مع أنَّه جائزٌ بل واقعٌ)[1460].

مسألةٌ خلافيةٌ (44)

والثالثُ يجوزُ ويقعُ بالاتِّفاق، وإنَّما النزاعُ فيها في كونها ممَّا [و/140و] لا يُطاقُ أو ممَّا يُطاقُ.

فذهب الأشاعرةُ إلى أنَّها ممَّا لا يُطاقُ: بالنظر إلى امتناعها، لتعلُّقِ عِلْمِهِ تعالى وإرادتِهِ [ب/133و] بعدم وقوعِهِ، أو بالنظر إلى أصلهم من أنَّ القدرةَ الحادثةَ غيرُ مؤثِّرةٍ أصلاً وغيرُ سابقةٍ على الفعل بل معه، والتكليفُ لا بدَّ أنْ يكونَ مُقدَّماً على الفعل، فلا قدرةَ عليه وقتَ التكليف به، فيكونُ التكليفُ به تكليفاً بما لا يُطاقُ.

وذهب الماتُريديَّةُ إلى أنَّها ممَّا يُطاقُ[1461]: بالنظر إلى إمكانها من العبد في نفسها مع قَطْعِ النظرِ عن تعلُّقِ عِلْمِهِ تعالى وإرادتِهِ، فقالوا: التكليفُ بها تكليفٌ بما يُطاقُ، أو بناءً على ما مرَّ من أنَّ عِلْمَهُ تعالى وإرادتَهُ لا يجعلان شيئاً بتعلُّقِهما ممتنعاً أصلاً؛ لأنَّ العِلْمَ تابعٌ للمعلومِ والإرادةَ تابعةٌ للعِلْمِ التابعِ للمعلومِ، واللهُ تعالى إنَّما يريدُ على وجهِ عِلْمِهِ، والمعلومُ فيما نحن فيه هو عدمُ الإيمانِ باختيارهم، فكذا المرادُ، فلا امتناعَ في الإيمان.

فإنْ قيل: الاستطاعةُ مع الفعل عندنا أيضاً، فلا قدرةَ حين التكليفِ، فيكونُ التكليفُ بما لا يُطاقُ.

قلنا: المعتبَرُ في صحَّةِ التكليفِ هو القدرةُ بمعنى سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ، [ل/148ظ] وهذه القدرةُ توجَدُ قبل الفعلِ، فيكونُ مقدوراً له وقتَ التكليفِ به.

فإنْ قيل: نعمْ، إلَّا أنَّ التكليفَ بدون القدرةِ الحقيقيَّةِ التي هي مع الفعل ممتنعٌ؛ لامتناع الفعلِ بدونها، فيكونُ التكليفُ بدون هذه القدرةِ تكليفاً بما لا يُطاقُ.

قلنا: لا نسلِّمُ امتناعَ التكليفِ بدونها مع وجود القدرةِ الأولى قبل الفعلِ، ولو سُلِّمَ.. لكنَّ انتفاءَ هذه القدرةِ وقتَ التكليفِ ممنوعٌ بناءً على أنَّ القدرةَ الحقيقيَّةَ صالحةٌ للضدَّين عندنا، حتَّى إنَّ القدرةَ على الإيمانِ هي بعينها القدرةُ على الكفر أيضاً، فالكافرُ قادرٌ على الإيمان قدرةً حقيقيَّةً.

ولا يَرِدُ عليه لزومُ كونِ القدرةِ الحقيقيَّةِ قبل الفعلِ، [ب/133ظ] والمذهبُ [أنَّها][1462] مع الفعل، إذ لا منافاةَ بين كونِها قبل الفعلِ بمعنىً وبين كونِها مع الفعل بمعنىً آخَرَ على ما سيظهرُ لك في بيان كونِها مع الفعل.

[1460] ما بين قوسين: ليس في (و).

[1461] انظر: تأويلات أهل السنة (171/1).

[1462] (أنَّها): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

(**والتكليفُ بإيمان نحوِ أبي لهبٍ ليس تكليفاً بما لا يُطاقُ**) لِمَا ذكرناه من أنَّه ممكنٌ من العبد في نفسه [و/140ظ] مع قطع النظر عن تعلُّقِ عِلْمِهِ تعالى وإرادتِهِ، أو بناءً على أنَّ تعلُّقهما بشيءٍ لا يجعلُ طرفَهُ الآخَرَ ممتنعاً.

فإنْ قيل: إنَّ أبا لهبٍ قد[1463] كُلِّفَ بالإيمان، وهو تصديقُ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ في جميع ما عُلِمَ مجيئُهُ به، ومن جملته أنَّه لا يصدِّقُهُ فيما أتى به، فقد كُلِّفَ بأنْ يصدِّقَهُ في أنْ لا يصدِّقَه، وإنَّه تكليفٌ بالُمحالِ؛ وذلك:

لأنَّ ذلك[1464] الشخصَ إنْ كان مصدِّقاً للنبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ.. يكونُ عالِماً بتصديقه عِلْماً ضروريّاً، فلا يمكنُهُ حينئذٍ التصديقُ بعدم تصديقِهِ؛ لأنَّه يجدُ في باطنه خلافَهُ وهو التصديقُ، وإذعانُ الشخصِ بأمرٍ عَلِمَ في باطنه خلافَ ذلك الأمرِ مُحالٌ.

ولأنَّ عِلْمَهُ بتصديقه يكونُ موجِباً لتكذيبه في إخباره بأنَّه لا يصدِّقُهُ، والتكليفُ بما يوجِبُ تكذيبَهُ مُحالٌ، فكان التكليفُ به من المرتبة الأولى، أعني: جَمْعَ النقيضَين أو الضدَّين؛ لأنَّ تكليفَهُ بالإيمان يستلزمُ التكليفَ بجَمْعِ التصديقِ وعدمِهِ أو بجَمْعِ التصديقِ والتكذيبِ، فالأوَّلُ جَمْعُ النقيضَين والثاني جَمْعُ الضدَّين[1465].

أُجيبَ بأنَّه يجوزُ ألَّا يخلُقَ اللهُ تعالى العِلْمَ بالعِلْمِ لأبي لهبٍ، فلا يجدُ في باطنه خلافَ ذلك الأمرِ، [ل/149و] ولا يستلزمُ تصديقُهُ تكذيبَهُ حتَّى يكونَ من المرتبة الأولى؛ لأنَّه يجوزُ أنْ يُذعِنَ بعدم التصديقِ لعدم حصولِ العِلْمِ له بالتصديق مع حصول نفسِ التصديقِ؛ لأنَّ كلّاً من وُجدانِ خلافِ ما في باطنه واستلزامِ تصديقِهِ تكذيبَهُ مبنيٌّ على حصول العِلْمِ بتصديقه، فإذا لمْ يحصُلِ العِلْمُ به.. لمْ يَلزمْ شيءٌ منهما، فلا يكونُ تكليفاً بالُمحالِ لذاته.

لكنْ يَرِدُ عليه [ب/134و] أنَّ خَلْقَ العِلْمِ بالعِلْمِ أمرٌ ضروريٌّ لا يتخلَّفُ عنه عادةً، فيكونُ من المرتبة الثانيةِ.

وهذا القَدْرُ وإنْ كان كافياً في الردِّ.. لكنْ يَلزمُ أنْ يقع التكليفُ بالمرتبة الثانيةِ، وقد مرَّ أنَّه لا يقعُ بها بالاتِّفاق.

[1463] (قد): ليس في (ل، و).

[1464] (ذلك): ليس في (ل، و).

[1465] (فالأوَّلُ جَمْعُ النقيضَين والثاني جَمْعُ الضدَّين): ليس في (ل، و).

ولهذا أجاب عنه بعضُ المحقِّقين بأنَّ المُحالَ تصديقُهُ بخصوص أنَّه لا يؤمنُ، وهو إنَّما يُكلَّفُ به إذا وصل إليه ذلك الخبرُ بخصوصه، ووصولُهُ ممنوعٌ، وأمَّا قبل الوصولِ فالواجبُ عليه هو الإيمانُ الإجماليُّ، إذ الإيمانُ هو التصديقُ إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً وتفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً، وقبل الوصولِ لا يجبُ عليه تفصيلُهُ[1466]، ولا استحالةَ [و/141و] في الإيمان الإجماليّ.

وبعضُهم بأنَّه[1467] يجوزُ أنْ يكونَ الإيمانُ في حقِّه هو التصديقُ بما عدا ذلك الخبرِ.

أقولُ: في كلٍّ من الجوابَين بحثٌ:

أمَّا في الأوَّلِ فلأنَّه إنَّما يَدفعُ الشُّبهةَ عن الوقوع لا عن الجواز؛ لأنَّ وصولَ ذلك الخبرِ إلى أبي لهبٍ ممكنٌ وإنْ لمْ يقعْ، والمعلَّقُ بالممكن ممكنٌ.

وأمَّا في الثاني فلأنَّه يستلزمُ اختلافَ حقيقةِ الإيمانِ باختلاف الأشخاص، والحالُ أنَّ الإيمانَ حقيقةٌ واحدةٌ لا يختلفُ باختلاف الأشخاص.

(وصحَّةُ التكليفِ تعتمدُ على القدرةِ بمعنى سلامةِ الآلاتِ والأسبابِ) لقوله تعالى: ﴿ولله على النَّاسِ حِجُّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليه سبيلاً﴾[1468]، كسلامة اللسانِ عن الخَرَسِ واليدِ عن الشللِ والبَدَنِ عن المرضِ على ما في «التسديد[1469]».

(وهي) أي: هذه القدرةُ

(توجَدُ قبلَ الفعلِ ومعَهُ وبعدَهُ) لأنَّها شرطٌ مَحْضٌ لخلق الله تعالى القدرةَ الحقيقيَّةَ في العبد عند القصدِ بالفعل، فلمْ يوجَدْ فيها معنى العلِّيَّةِ ولمْ يُشتَرَطِ المقارَنةُ. [ل/149ظ]

فإنْ قيل: إنَّ القدرةَ صفةُ المكلَّفِ وسلامةُ الآلاتِ ليست صفةً له بل[1470] صفةُ الآلاتِ والأسبابِ، فكيف يَصِحُّ تفسيرُها بها؟

[1466] (تفصيله): ليس في (و).

[1467] (بأنه): في (و): (أنه).

[1468] آل عمران 97.

[1469] التسديد في شرح التمهيد في قواعد التوحيد: للعلامة حسام الدين حسين بن علي الصغناقي الحنفي، (ت 711هـ)، وهو شرح لكتاب «التمهيد» لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي الحنفي. انظر: كشف الظنون (484/1).

[1470] (ليست صفةً له بل): ليس في (ل، و).

قلنا: المرادُ سلامةُ آلاتِهِ وأسبابِهِ، فيكونُ صفةً له؛ لأنَّ المصدَرَ المضافَ إلى المضافِ إلى الشيءِ صفةٌ لذلك الشيءِ، كما أنَّ المصدَرَ المتعدِّي بحرف الجرِّ صفةُ المجرورِ، [ب/134ظ] كما في قولهم: "الدلالةُ فَهْمُ المعنى من اللفظ" فإنَّ (الفهمَ) فيه صفةُ (اللفظِ)[1471].

(فإنْ قيل: سلَّمْنا أنَّ سلامةَ آلاتِهِ وصفٌ له، لكنَّه وصفٌ إضافيٌّ -أي: وصفٌ له[1472] باعتبار متعلَّقِهِ- والقدرةَ وصفٌ ذاتيٌّ له، فلا يُفسَّرُ أحدُهما بالآخَرِ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ القدرةَ المذكورةَ وصفٌ ذاتيٌّ له، بل هو وصفٌ إضافيٌّ، وإنَّما الوصفُ الذاتيُّ هي القدرةُ الحقيقيَّةُ[1473]، وهي غيرُ القدرةِ المذكورةِ، ولفظُ (القدرةِ) لفظٌ مشترَكٌ بينهما اشتراكاً لفظيّاً[1474].

حاصلُهُ أنَّ للمكلَّفِ وصفاً إضافيّاً يُعبَّرُ عنه تارةً بلفظٍ مُجمَلٍ مثلِ: الاستطاعةِ والقدرةِ[1475] وتارةً بلفظٍ مُفصَّلٍ كسلامة آلاتِهِ وأسبابِهِ[1476]، ولا فرقَ بينهما إلَّا بالإجمالِ والتفصيلِ، فيَصِحُّ تفسيرُ أحدِهما بالآخَرِ)[1477].

(**بخلاف القدرةِ الحقيقيَّةِ**) وهي على ما في «التبصِرَةِ»: عَرَضٌ يخلُقُهُ اللهُ تعالى في الحيوان يفعلُ بها الأفعالَ الاختياريَّةَ، وهي علَّةٌ للفعل[1478]، وهو المرادُ بما في «المواقف» [أنَّها][1479] صفةٌ تؤثِّرُ على وَفْقِ الإرادةِ[1480]، وبما في «شرح العقائد[1481]» أنَّها صفةٌ يخلُقُها اللهُ تعالى عند قصدِ اكتسابِ الفعلِ بعدَ سلامةِ الآلاتِ والأسبابِ[1482].

[1471] في (ل، و) زيادة: (كـ (الدلالةِ) حتى صحَّ تفسيرُها به).

[1472] (وصفٌ له): ليس في (ل).

[1473] في (ل) زيادة: (وسيأتي تفسيرُها).

[1474] (لفظٌ مشترَكٌ بينهما اشتراكاً لفظيّاً): في (ل): (مشترَكٌ لفظيٌّ بينهما).

[1475] (مثلِ: الاستطاعةِ والقدرةِ): ليس في (ل).

[1476] (آلاته وأسبابه): في (ل): (أسبابه).

[1477] ما بين قوسين ليس في (و).

[1478] انظر: أبو المعين النسفي (ت 508هـ)، تبصرة الأدلة في أصول الدين (541/2)، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 1993م.

[1479] (أنها): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

[1480] انظر: المواقف في علم الكلام (114/2).

[1481] (العقائد): في (ل، و): (المقاصد).

[1482] انظر: شرح العقائد النسفية (ص60).

وفسَّرها في «التعديل» و«شرحِهِ[1483]» بجملةِ ما يتمكَّنُ به العبدُ من الفعل مع اختياره الجزئيِّ.

وقال بعضُ المتأخِّرين: "وتلك الجملةُ هي المرادةُ بما في «التبصِرةِ» و«المواقفِ» وغيرِهما، إلَّا أنَّهم عبَّروا عن المركَّبِ بأحسنِ أجزائِهِ، ومرادُهُ بتلك الجملةِ هي العِلْمُ والإرادةُ والقدرةُ –بمعنى الصفةِ المذكورةِ– والقصدُ والإيجادُ [و/141ظ] على ما في «الصحائف»؛ لأنَّ الأفعالَ الاختياريَّةَ مسبوقةٌ بعد سلامةِ الأسبابِ بهذه الأمورِ الخمسةِ، فعند اجتماعِ هذه الأمورِ بعد سلامةِ الأسبابِ يخلُقُ اللهُ تعالى الفعلَ معها.

أقولُ: فيه بحثٌ، فإنَّه يَلزمُ منه إثباتُ ثلاثِ قدرةٍ في العبد لكلِّ فعلٍ: بمعنى سلامةِ الآلاتِ والأسبابِ، وبمعنى الصفةِ المذكورةِ، وبمعنى جملةِ ما يتمكَّنُ به العبدُ من الفعلِ.

والمذكورُ في عامَّةِ[1484] الكُتُبِ أنَّها اثنانِ لا ثلاثٌ[1485]، والتحقيقُ أنَّها عبارةٌ عن الصفةِ المذكورةِ كما في «المواقفِ» و«التبصِرةِ»، والأمورُ المذكورةُ من العِلْمِ والإرادةِ والقصدِ شرطٌ لتأثير تلك القدرةِ، وإطلاقُ صاحبِ «التعديلِ»[1486] القدرةَ على تلك الجملةِ مجازٌ.

فإنْ قيل: سواءٌ فُسِّرَتْ [ل/150و] بما في «التبصِرةِ» أو بما في «التعديلِ» إنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تأثيرَ لها في الفعل أصلاً عند الأشعريِّ وأصحابِهِ سوى المقارَنةِ المَحضةِ، وعند الماتُريديَّةِ لا تأثيرَ لها في أصلِ الفعلِ وإنْ كان لها مَدخَلٌ في وصفه على ما سبقَ[1487]، فكيف يَصِحُّ تفسيرُها بأنَّها علَّةٌ مؤثِّرةٌ؟ [ب/135و]

أُجيبَ عنه بأنَّه ليس المرادُ بالتأثيرِ والعلِّيَّةِ هو التأثيرُ والعلِّيَّةُ[1488] بالفعل بل بالقوة على ما صرَّحَ به الآمِديُّ[1489] حيثُ قال: القدرةُ صفةٌ وجوديَّةٌ من شأنها الإيجادُ والإحداثُ بها على وجهٍ يُتصوَّرُ ممَّن قامَتْ هي به بالفعل بدلاً عن التَّركِ والتَّركِ بدلاً عن الفعلِ، والقدرةُ الحادثةُ كذلك لكنْ لمْ تؤثِّرْ لوقوع متعلَّقِها بقدرة الله تعالى؛ لعُمومِ قدرتِهِ تعالى.

[1483] (وشرحه): ليس في (ل، و).

[1484] (عامَّة): ليس في (ل، و).

[1485] (لا ثلاثٌ): ليس في (ل، و).

[1486] التعديل هو كتاب «تعديل العلوم» لصدر الشريعةِ عبيد اللهِ بنِ مسعودَ بنِ عبيدِ اللهِ بنِ محمودٍ المحبوبيِّ (ت747هـ). انظر: تاج التراجم (ص203)، وسلم الوصول (324/2).

[1487] انظر: المسامرة بشرح المسايرة (ص98)، شرح المواقف للجرجاني (169/8)

[1488] (والعلِّيَّة): ليس في (ل، و).

[1489] انظر: غاية المرام في علم الكلام (ص85).

فإنْ قيل: إنَّ عُمومَ القدرةِ لا يؤثِّرُ في عدم تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ، فإنَّ تعلُّقَ القدرةِ لغير المقدورِ المعيَّنِ لا أثرَ له في هذا المعيَّنِ، فلمَّا فُرِضَ تعلُّقُ قدرتَيهما بمقدورٍ معيَّنٍ.. كانت القدرتان متساويَين بالقياس إليه، وكان تأثيرُهما في طرفَيه سواءً، فكونُ تأثيرِ أحدِهما مانعاً عن تأثير الأخرى دونَ العكسِ ترجيحٌ بلا مرجِّحٍ.

قلنا: إنَّ تعلُّقَ القدرتَين بمقدورٍ معيَّنٍ لا يستلزمُ تساويَهما؛ لجواز أنْ يكونَ أحدُ القادرَين أقدرَ عليه من الآخَرِ مع تشاركهما في كون ذلك [و/142و] المعيَّنِ مقدوراً لهما، فإنَّ اختلافَ مراتبِ القدرةِ بحسَب الشِّدَّةِ جائزٌ.

(فإنَّها مع الفعل) أي: توجَدُ وتحدُثُ[1490] وقتَ حدوثِ الفعلِ بمعنى الحادثِ بالمصدَرِ[1491] وتتعلَّقُ به في هذا الوقتِ

(لا قبلَهُ) خلافاً لأكثرِ المعتزلةِ فإنَّهم قالوا: "إنَّها قبلَ الفعلِ" بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّها لو لمْ تكنْ قبلَهُ.. لَمَا كان الكافرُ مكلَّفاً بالإيمان؛ لأنَّ تكليفَ غيرِ المقدورِ مُحالٌ[1492]، واللازمُ باطلٌ بالإجماع[1493] فالملزومُ مثلُهُ.

قلنا:

أوَّلاً لا نسلِّمُ الملازمةَ بناءً على أصل الأشعريِّ من جواز وقوعِ التكليفِ بما لا يُطاقُ عنده.

وثانياً إنَّ صحَّةَ التكليفِ تعتمدُ على القدرة بمعنى سلامةِ الآلاتِ والأسبابِ[1494] وهي قبلَهُ، لا على القدرةِ الحقيقيَّةِ، [ل/150ظ] ولو سُلِّمَ ذلك.. لكنْ لا نسلِّمُ انتفاءَها وقتَ [ب/135ظ] التكليفِ بالإيمان بناءً على ما رُويَ عن أبي حنيفةَ وأصحابِهِ أنَّ القدرةَ الحقيقيَّةَ صالحةٌ للضدَّين[1495]، حتَّى إنَّ القدرةَ المصروفةَ إلى الكفر بعينها يصلُحُ للإيمان بدلَ الكفرِ، فتلك الصلاحيَةُ تُصحِّحُ التكليفَ، فالكافرُ حالَ كفرِهِ قادرٌ على الإيمان قدرةً حقيقيَّةً ومكلَّفٌ بها[1496].

فإنْ قيل: فعلى هذا يَلزمُ أنْ يكونَ القدرةُ الحقيقيَّةُ قبل الفعلِ، وهو تسليمٌ لمدَّعى الخصمِ.

[1490] (توجَدُ وتحدُثُ): في (ل، و): (تحدُثُ).

[1491] (بمعنى الحادثِ بالمصدَرِ): ليس في (ل، و).

[1492] (لأنَّ تكليفَ غيرِ المقدورِ مُحالٌ): في (ل): (لأنَّ تكليفَ العاجزِ مُحالٌ)، وفي (و): (حالَ الكفرِ).

[1493] (بالإجماع): ليس في (ل، و).

[1494] (والأسباب): ليس في (ل، و).

[1495] انظر: إشارات المرام من عبارات الإمام (ص212).

[1496] (بها): في (و): (به).

أُجيبَ بأنَّ كونَهَا قبل الفعلِ بمعنى صحَّةِ تعلُّقِها به بدلَ ضِدِّهِ -أي: لو لمْ تتعلَّقْ بضدِّهِ.. لصحَّ تعلُّقُها به- لا ينافي كونَهَا مع الفعل بمعنى أنَّها توجَدُ وقتَ حدوثِ الفعلِ وتتعلَّقُ به في ذلك الوقتِ تعلُّقَ الكَسْبِ بالمكسوب.

فإنْ قيل: فعلى هذا يكونُ الحادثُ مع الفعل هو تعلُّقُ القدرةِ به لا نفسُها، بل نفسُها حادثةٌ قبلَهُ، والنزاعُ في كون تلك القدرةِ نفسِها مع الفعل لا في كون تعلُّقِها معه[1497].

قلنا: نعمْ، إلَّا أنَّ القدرةَ من حيثُ تعلُّقُها بأحد الضدَّين غيرُها من حيثُ تعلُّقُها بالضدِّ الآخَرِ، فهي وإنْ كانت حادثةً قبل الفعلِ من حيثُ ذاتُها لكنَّها حادثةٌ معه من حيثُ تعلُّقُها به.

والحاصلُ أنَّ المغايَرةَ الاعتباريَّةَ كافيةٌ ههنا[1498].

فإنْ قيل: كيف يَصِحُّ تعلُّقُها بالإيمان بدلَ الكفرِ لو لمْ تتعلَّقْ به، مع أنَّها لمْ توجَدْ ابتداءً [و/142ظ] إلَّا وقتَ حدوثِ الكفرِ وتعلَّقَتْ به في ذلك الوقتِ لا قبلَهُ حتَّى يَصِحَّ تعلُّقُها بالإيمان بدلَ الكفرِ.

قلنا: إنَّها وإنْ لمْ توجَدْ إلَّا وقتَ حدوثِ الكفرِ وتعلَّقُ به في ذلك الوقتِ، إلَّا أنَّه لمْ يجبِ الكفرُ[1499] بها؛ لكون الاختيارِ داخلاً فيها، فإذا لمْ يجبْ يَصِحُّ تعلُّقُها بالإيمان بدلَ الكفرِ.

فإنْ قيل: إنَّ المعلولَ يجبُ وجودُهُ عند تمامِ علَّتِهِ، والفَرْضُ أنَّ القدرةَ الحقيقيَّةَ مع شرائط [ب/136و] تأثيرِها كافيةٌ في وجود الفعل.

قلنا: إنَّ الوجوبَ الحاصلَ عندها هو الوجوبُ بالاختيار، وهو لا يقتضي الوجوبَ بالذات، فيمكنُ التخلُّفُ عنها.

الثاني أنَّ القدرةَ وكونَهَا مع الفعل [ل/151و] متنافيان؛ لأنَّ القدرةَ يَلزمُها كونُها محتاجاً إليها لإخراج الفعلِ إلى الوجودِ، وكونُها مع الفعل يَلزمُهُ أنْ يُستغنى عنها؛ لأنَّ حالَ وجودِ الفعلِ صار الفعلُ موجوداً فلا حاجةَ إليها، وتنافي اللوازمِ يستلزمُ تنافيَ الملزوماتِ، فلا يكونُ مع الفعل.

قلنا: إنَّ الفعلَ حالَ وجودِهِ محتاجٌ إلى القدرة، وما يُتوهَّمُ من لُزومِ إيجادِ الموجودِ فجوابُهُ: إنَّ المُحالَ إيجادُ الموجودِ بإيجادٍ آخَرَ غيرِ هذا الإيجادِ، وهو غيرُ لازمٍ ههنا، بل اللازمُ ههنا إيجادُ الموجودِ بهذا الإيجادِ، وهذا غيرُ مُحالٍ.

الثالثُ أنَّها لو لمْ يكنْ قبلَهُ بل معَهُ.. يَلزمُ: إمَّا قِدَمُ العالَمِ أو حدوثُ قدرةِ اللهِ تعالى ضرورةَ عدمِ انفكاكِ أحدِهما عن الآخَرِ.

[1497] (كونِ تعلُّقِها معه): في (ل، و): (تعلُّقها).

[1498] (ههنا): ليس في (ل، و).

[1499] (الكفر): ليس في (ل، و).

قلنا: كلامُنا في القدرةِ الحادثةِ، أعني: قدرةَ العبدِ، ولمْ نَدَّعِ أنَّ القدرةَ مطلقاً حادثةً أو قديمةً مقارِنةٌ للفعل حتَّى يَرِدَ عليه ما ذكرتُم، بل قدرةُ اللهِ تعالى قديمةٌ ولها تعلُّقاتٌ حادثةٌ للأفعال الصادرةِ عنَّا، فيوجَدُ وقتَ حدوثها.

ولنا وجهان:

الأوَّلُ أنَّها عَرَضٌ، والعَرَضُ لا يبقى زمانَين، فلو كانت قبلَ الفعلِ.. لانعدمت وقتَ وجودِ الفعلِ، فيَلزمُ وجودُ المقدورِ بدون القدرةِ والمعلولِ بدون العلَّةِ، وهو مُحالٌ.

الثاني أنَّها لو كانت قبلَه.. لكان الفعلُ قبل زمانِ وقوعِهِ مقدوراً، فيَلزمُ أنْ يكونَ [و/143و] وقوعُهُ قبلَه ممكناً، لكنَّه مُحالٌ؛ لأنَّه يَلزمُ من فَرْضِ وقوعِهِ قبلَهُ: أنْ يكونَ الفعلُ موجوداً ومعدوماً معاً؛ لأنَّه [مقدورٌ][1500] قبل وقوعِهِ، وألَّا تكونَ الحالةُ التي فرضناها سابقةً على الفعل سابقةً عليه بل مقارِنةً له.

واعترُض على كلٍّ من الوجهَين:

أمَّا على الأوَّلِ:

فبالنقض بقدرة [ب/136ظ] الله تعالى أوَّلاً.

قلنا: لا نسلِّمُ كونَها عَرَضاً؛ لأنَّ العَرَضَ يغايرُ المعروضَ، وصفاتُ الله تعالى ليست كذلك.

وبالحلِّ ثانياً بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّ العَرَضَ لا يبقى زمانَين، بل هي باقيةٌ على ما ذهب إليه مشايخُ الماتُريديَّةِ[1501] على ما تقدَّمَ.

ولو سُلِّمَ[1502].. فالمُحالُ هو وجودُ المعلولِ بدون أنْ يكونَ له علَّةٌ أصلاً، وهو ليس بلازمٍ ههنا، بل اللازمُ ههنا[1503] وجودُهُ بدون مقارَنةِ العلَّةِ بل مع سَبْقِها، [ل/151ظ] واستحالةُ ذلك ممنوعٌ.

ولو سُلِّمَ.. فيجوزُ أنْ يحدُثَ قبلَه ويستمرَّ إلى زمانِ حدوثِ الفعلِ بتجدُّدِ الأمثالِ.

[1500] (مقدورٌ): في (ب): (معدومٌ)، والمثبت كما في (ل، و) وهو الأقرب للصواب.

[1501] انظر: الإمام العلامة محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين– للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ص99)، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، شرح المواقف للجرجاني (5/37-38).

[1502] في (ل، و) زيادة: (ذلك).

[1503] (ههنا): ليس في (ل، و).

قلنا: إنَّ وجودَ الفعلِ حينئذٍ إمَّا بالقدرةِ الزائلةِ فيعودُ المحذورُ أو الحاصلةِ في زمانِ الفعلِ وهو المطلوبُ، وهو مقارَنةُ القدرةِ المتعلِّقةِ بالفعل للفعل سواءٌ كان لها مِثلٌ سابقٌ أو لمْ يكنْ[1504].

ونفيُ وجودِ المِثلِ السابقِ غيرُ داخلٍ في المُدَّعى؛ لأنَّ مُدَّعانا أنَّ القدرةَ المتعلِّقةَ بوجود الفعلِ[1505] لا بدَّ أنْ يوجَدَ وقتَ حدوثِ الفعلِ وتعلَّقَ به في ذلك الوقتِ لا قبلَه، سواءٌ سَبَقَها[1506] المِثلُ أو لا.

ومُدَّعى المعتزلةِ أنَّ تلك القدرةَ لا بدَّ أنْ يكونَ قبل الفعلِ.

ثُمَّ اختلفوا في بقائها وقتَ وجودِ الفعلِ: فمنهم مَن أَوجبَ بقاءَها، ومنهم مَن لمْ يوجِبْ على ما في «المواقف»[1507].

فإنْ قيل: قال في «المواقف» أيضاً: قال الشيخُ الأشعريُّ وأصحابُهُ: القدرةُ الحادثةُ مع الفعل، ولا توجَدُ قبلَه[1508]، وهذا صريحٌ في نفيِ سَبْقِ المِثْلِ المتجدِّدِ عند أهلِ السُّنَّةِ.

قلنا: ممنوعٌ؛ لجواز أنَّ مرادَهُ أنَّ القدرةَ المتعلِّقةَ بالفعل لا توجَدُ قبلَه، لا مطلَقاً.

ونحن معاشرَ أهلِ السُّنَّةِ لا ننكِرُ [ب/137و] أنَّ القدرةَ المتعلِّقةَ[1509] بوجود الفعلِ لا توجَدُ قبلَه.

وبهذا ظهر ضَعْفُ ما قال بعضُ المتأخِّرين: [و/143ظ] إنَّ مُدَّعى الشيخِ الأشعريِّ وأصحابِهِ نفيُ المِثْلِ السابقِ على القدرةِ المقارِنةِ للفعل، ومُدَّعى المعتزلةِ تجويزُ المِثْلِ السابقِ عليها.

وأمَّا على الثاني:

فبالنقض بقدرة الله تعالى أوَّلاً.

قلنا: لا يَلزمُ من وجودِ القدرةِ القديمةِ قبلَ الفعلِ وجودُ تعلُّقِها قبلَه أيضاً، فيجوزُ أنْ يكونَ تعلُّقُها مع الفعلِ ومقدوريَّةُ الفعلِ دائرةٌ على تعلُّقِها.

فإنْ قيل: فعلى هذا يجوزُ أنْ يكونَ القدرةُ الحادثةُ قبلَ الفعلِ، وتعلُّقُها مع الفعل، كالقدرة القديمةِ.

[1504] (أو لمْ يكنْ): في (ل، و): (أو لا).

[1505] (بوجودِ الفعلِ): في (ل، و): (بالفعل).

[1506] (سبقها): في (ل، و): (سبق).

[1507] انظر: المواقف في علم الكلام (124/2).

[1508] انظر: المواقف في علم الكلام (127/2).

[1509] (المتعلِّقة): مشطوبةٌ في (و).

قلنا: هذا لا يَرِدُ على القائلين بعدم بقاءِ الأعراضِ وهُمُ الأشاعرةُ[1510]، وجوابُ القائلين ببقائها وهُمُ الماتُريديَّةُ[1511] أنَّ الأصلَ عدمُ تأخُّرِ تعلُّقِ القدرةِ عنها، وإنَّما تأخَّرَ في القدرة القديمةِ ضرورةَ [ل/152و] أنَّه لو لمْ يتأخَّرْ عنها.. لزم حدوثُ القدرةِ القديمةِ أو قِدَمُ الحادثِ، بخلاف القدرةِ الحادثةِ، فإنَّها لو تعلَّقَتْ وقتَ[1512] وجودِها لا بعدَها.. لمْ يَلزمْ شيءٌ من المحذورَين، فلمْ يُجوِّزْ تأخُّرُ تعلُّقِها عنها فبقيَ على الأصل، فلو كانت هي قبلَ الفعلِ.. لزم أنْ يكونَ الفعلُ مقدوراً قبلَ وقتِهِ لوجود تعلُّقِها معها، لكنَّه غيرُ مقدورٍ قبل وقتِهِ.

ثُمَّ نقولُ: إنَّ القولَ بكون القدرةِ قبلَ الفعلِ وتعلُّقِها معَهُ لا يتمشَّى على أصل المعتزلةِ أصلاً؛ لأنَّ أصلَهم أنَّ القدرةَ وتعلُّقَها معاً قبلَ الفعلِ، ويستحيلُ تعلُّقُها بالفعل وقتَ حدوثِهِ ولو كانت باقيةً وقتَ حدوثِ الفعلِ؛ لأنَّ القائلين ببقائها منهم وقتَ حدوثِ الفعلِ قائلون بامتناع تعلُّقِها به وقتَ حدوثِهِ، بل إنَّما بتعلُّقِها قبلَهُ على ما في «شرح [ب/137ظ] المواقفِ»[1513].

وبالحلِّ ثانياً.

وتحقيقُهُ مَنْعُ قولِهِ: "إنَّ وقوعَ الفعلِ في زمانٍ قبلَ زمانِ وقوعِهِ مُحالٌ".

وحاصلُهُ أنَّه:

إنْ أراد به أنَّ وقوعَهُ في زمانٍ بشرط كونِهِ قبلَ زمانِ وقوعِهِ.. فمُسلَّمٌ أنَّه مُحالٌ؛ لاستلزامه المُحالَين المذكورَين، لكنَّ هذا المُحالَ لمْ يَلزمْ من وجودِ الفعلِ في ذلك الزمانِ المتقدّمِ وحدَهُ حتَّى يَلزمَ امتناعُهُ فيه، بل منه [و/144و] ومن فَرْضِ كونِ ذلك الزمانِ قبلَ الفعلِ مقارِناً لعدمه، فكان المُحالُ هو هذا المجموعُ دونَ وجودِ الفعلِ في ذلك الزمانِ وحدَهُ، بل هو ممكنٌ في نفسه قطعاً، فلا يتَّصفُ بالامتناع الذاتيِّ أصلاً، بل بالامتناع بالغير، وذلك لا ينافي تعلُّقَ القدرةِ به قبلَ حدوثِهِ.

وإنْ أراد به أنَّ وقوعَهُ في زمانٍ قبلَ زمانِ وقوعِهِ بدون اشتراطِ كونِهِ قبلَهُ مُحالٌ.. فممنوعٌ؛ لأنَّه يمكنُ أنْ يزولَ عن ذلك المتقدِّمِ وصفُ كونِهِ قبلَ زمانِ وقوعِ الفعلِ ويَحصُلَ بدلَهُ وصفُ كونِهِ زمانَ وقوعِ الفعلِ، وإنَّه ليس بمُحالٍ ولا يستلزمُ شيئاً من المُحالِ، فيجوزُ تعلُّقُ القدرةِ به قبل حدوثِهِ على هذا الوجهِ أيضاً.

ونظيرُ هذا كما يقالُ: "قُعودُ زيدٍ مُحالٌ بشرط قيامِهِ" لاستلزامِهِ كونَهُ قائماً وقاعداً معاً، وليس بمُحالٍ في زمان قيامِهِ إذ يمكنُ أنْ يُعدَمَ القيامُ ويوجَدَ [ل/152ظ] بَدَلَهُ القُعودُ.

[1510] انظر: المواقف في علم الكلام (499/1).

[1511] انظر: المواقف في علم الكلام (109/1).

[1512] (وقت): ليس في (و).

[1513] انظر: شرح المواقف للجرجاني (95/6).

قلنا: على أيِّ وجهٍ كان تعلُّقُ القدرةِ بالفعل في زمانٍ قبلَ زمانِ وقوعِهِ مُحالٌ؛ لاستلزامه تخلُّفَ المعلولِ عن علَّتِهِ التامَّةِ؛ لأنَّ المرادَ بالقدرة ههنا هي الحقيقيَّةُ، ففي أيِّ جزءٍ من الزمان وُجِدَتْ تلك القدرةُ وتعلَّقَتْ بالمعلولِ.. يوجَدُ هو فيه البتَّةَ لامتناع التخلُّفِ، فلو تعلَّقَتْ قبلَ زمانِ وقوعِهِ.. لزم التخلُّفُ، إذ لا وقوعَ له في ذلك الجزءِ بالفعل، وكونُ وقوعِ الفعلِ ممكناً في نفسه قبلَ زمانِ [ب/138و] وقوعِهِ لا يُجدي نفعاً، بل جميعُ الممكناتِ كذلك، وإنَّما تأخَّرَ وجودُهُ إلى جزءٍ معيَّنٍ من الزمان لعدم تمامِ علَّتِهِ، ففي أيِّ جزءٍ تمَّتْ.. وُجِدَ فيه لا قبلَهُ ولا بعدَهُ.

(وهي) أي: القدرةُ الحقيقيَّةُ الحادثةُ التي كانت مع الفعل

مسألةٌ خلافيةٌ (46)

(صالحةٌ للضدَّين) على البدلِ على ما رُويَ عن أبي حنيفةَ حيثُ قال في نُسَخِ «الفقهِ الأبسطِ[1514]»: "الاستطاعةُ التي يعملُ بها العبدُ المعصيةَ هي بعينها تَصلُحُ لأنْ يعملَ بها الطاعةَ بدلَ تلك المعصيةِ"[1515]، واختاره جمهورُ الماتُريديَّةِ والمعتزلةِ[1516].

ومعنى صلاحيَّتِها للضدَّين على البدلِ [و/144ظ] أنَّه لا يجبُ وجودُ أحدِهما عندها؛ لدخول الاختيارِ فيها على ما سبقَ، فيمكنُ أنْ يتخلَّفَ عنه وتتعلَّقَ بالضدِّ الآخَرِ بَدَلَهُ.

وقال الأشعريُّ وأصحابُهُ: إنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تصلُحُ للضدَّين، ولا تتعلَّقُ بمقدورَين متضادَّين أو متماثلَين أو مختلفَين[1517] لا معاً ولا بَدَلاً، بل إنَّما تتعلَّقُ بمقدورٍ واحدٍ[1518].

واستدلُّوا: بأنَّ ما نجدُهُ عند حدوثِ أحدِ المقدورَين منَّا مغايرٌ لِمَا نجدُهُ عند حدوثِ الآخَرِ، وبأنَّها لو كانت صالحةً للضدَّين: لزم اجتماعُهما في الوجود لوجوب مقارَنتِهما بتلك القدرةِ المتعلِّقةِ بهما لِمَا مرَّ أنَّها مع الفعل، ولزم أيضاً قدرةُ العِصمةِ في الكافر والخُذلانِ في المؤمن، واللازمُ باطلٌ.

[1514] الفقه الأبسط: ينسب للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت 150هـ). انظر: إشارات المرام من عبارات الإمام (ص 18).

[1515] انظر: الإمام أبو حنيفة النعمان، الفقه الأبسط (ص102)، مكتبة الفرقان – الإمارات العربية، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1999م.

[1516] انظر: إشارات المرام من عبارات الإمام (ص209).

[1517] (أو مختلفَين): ليس في (ل، و).

[1518] انظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (45/2).

والجوابُ عن الأوَّلِ أنَّ الوُجدانَ لا يكونُ حُجَّةً على الغير، وعن الأخيرَين أنَّه إنَّما يَلزمُ ذلك أنْ لو وجبَ الفعلُ عندها، لكنَّ القدرةَ الحادثةَ لا يجبُ الفعلُ عندها بالاتِّفاقِ لدخول الاختيارِ فيها، والوجوبُ بالاختيارِ لا يمنعُ إمكانَ التخلُّفِ عنها. [ل/153و]

وقال الإمامُ الرازيُّ: القدرةُ:

تُطلَقُ على القوَّةِ الحيوانيَّةِ التي هي مبدأُ الأفعالِ المختلِفةِ[1519]، ولا شكَّ أنَّ نسبتَها إلى الضدَّين سواءٌ، [ب/138ظ] وأنَّها قبلَ الفعلِ.

وتُطلَقُ على القوَّةِ المستجمِعةِ لشرائط التأثيرِ كلِّها، ولا شكَّ أنَّها لا تتعلَّقُ بالضدَّين معاً، بل هي[1520] بالنسبة إلى مقدورٍ غيرُها بالنسبة إلى مقدورٍ آخَرَ؛ لاختلاف الشرائطِ[1521].

ولعلَّ الأشعريَّ القائلَ بكون القدرةِ مع الفعل وأنَّها لا تصلُحُ للضدَّين أرادَ المعنى الثاني، والمعتزليَّ القائلَ بكونها قبلَ الفعل وأنَّها تصلُحُ للضدَّين أرادَ المعنى الأوَّلَ. انتهى

فعلى هذا يكونُ النزاعُ لفظيّاً، وفيه بحثٌ:

أمَّا أوَّلاً فلأنَّ القائلين بتعلُّقِها بالضدَّين إنَّما يقولون تعلُّقُها بهما بَدَلاً لا معاً، والأشعريُّ وأصحابُهُ ينكِرون تعلُّقَها بهما مطلَقاً -أي: بدلاً ومعاً[1522]-، فلا ينبغي ذكرُ قولِهِ: "معاً".

وأمَّا ثانياً فلأنَّ القدرةَ الحادثةَ ليست مؤثِّرةً عند الأشعريِّ وأصحابِهِ[1523] أصلاً، فكيف يَصِحُّ أنْ يقالَ: [و/145و] "إنَّهم أرادوا بالقدرة القوَّةَ المستجمِعةَ لشرائطِ التأثيرِ"، إلَّا أنْ يقالَ: المرادُ بالتأثيرِ ههنا[1524] ما يَعُمُّ الكسبَ.

[1519] (المختلفة): في (و): (المتخلِّقة).

[1520] (هي): ليس في (و).

[1521] لم أجدها فيما بين يدي من كتب الإمام الرازي، ونقل قوله الإيجي في المواقف في علم الكلام (138/2).

[1522] (أي: بدلاً ومعاً): ليس في (ل، و)، وفي هامش (ل): (أي: بدلاً ومعاً. منه).

[1523] (وأصحابه): ليس في (ل، و).

[1524] (ههنا): ليس في (ل، و).

(فصلٌ: [في إرسال الرسل]

في إرسالِ الرُّسُلِ) جمعُ رَسولٍ، من الرسالةِ بمعنى السِّفارةِ بين اللهِ وبين ذوي العقولِ من خليقتِهِ[1525] يزيحُ بها عِلَلَهم وشُبَهَهم فيما قَصُرَتْ عنه عقولُهم من مصالحِ الدِّينِ والدنيا، لئلَّا يكونَ للناس على الله حُجَّةٌ بعد الرُّسُلِ، فهو إنسانٌ بعثَهُ اللهُ تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكامِ، وقد يُشترَطُ فيه الكتابُ.

(حكمةٌ) أي: مصلحةٌ وعاقبةٌ حميدةٌ.

مسألةٌ خلافيةٌ (48)

وفيه إشارةٌ إلى ما قاله الماتُريديَّةُ من أنَّ إرسالَ الرسلِ واجبٌ عليه تعالى تفضُّلاً بالنظر إلى حكمته، لا بالنظر إلى ذاته كما قاله المعتزلةُ بناءً على أصلهم أنَّ الأصلَحَ واجبٌ على الله تعالى[1526].

وقالت الأشاعرةُ: إنَّ إرسالَ الرسلِ[1527] ليس بواجبٍ أصلاً بل ممكنٌ يستوي طرفاه عنده[1528]. [ب/139و]

وافترقت الفلاسفةُ فِرقتَين:

فِرقةٌ ينكرون النُّبوَّةَ مستدلِّين بأنَّ البعثةَ يتوقَّفُ على عِلْمِ المبعوثِ بأنَّ الباعثَ له هو اللهُ تعالى لا غيرُ، ولا سبيل له إلى ذلك لجواز أنْ يكونَ الباعثُ له غيرَهُ من الجنِّ مثلاً.

والجوابُ عنه بوجهَين:

أحدُهما أنَّه يجوزُ أنْ يُنصَبَ له دليلٌ من الباعث يَعلَمُ بذلك الدليلِ أنَّ الباعثَ له هو اللهُ تعالى لا غيرُ، مثلاً[1529] [ل/153ظ] بأنْ يُظهِرَ له آياتٍ ومعجزاتٍ[1530] ليس مِثْلُها[1531] شأنَ مخلوقٍ.

وثانيهما أنَّه يجوزُ أنْ يُخلَقَ له عِلْمٌ ضروريٌّ بأنَّ الباعثَ له هو اللهُ تعالى لا غيرُ[1532].

[1525] (ذوي العقولِ من خليقتِهِ): في (ل، و): (عباده).

[1526] انظر: شرح العقائد النسفية (ص85).

[1527] (إنَّ إرسالَ الرسلِ): في (ل، و): (إنَّه).

[1528] انظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (101/8).

[1529] (مثلاً): في (ل): (وذلك)، وفي (و): (ذلك).

[1530] (آياتٍ ومعجزاتٍ): في (ل، و): (معجزاتٍ).

[1531] (مثلها): في (و): (مثلاً).

[1532] (لا غير): ليس في (ل، و).

وفرقةٌ يُثبتون النُّبوَّةَ لكنْ على وجهٍ مخالفٍ لطريق أهلِ الحقِّ لمْ يَخرُجوا به عن كفرهم[1533]، فإنَّهم يرَون أنَّ النُّبوَّةَ لازمةٌ في حفظ نظامِ العالَمِ المؤدِّي إلى صلاحِ نوعِ الإنسانِ لكونها سبباً للخير العامِّ المستحيلِ ترْكُهُ في الحكمةِ والعنايةِ الإلهيَّةِ، ويرَون أنَّها [مُكتسَبةٌ][1534]، وينكرون صدورَ البعثةِ عن الباري تعالى بالاختيارِ؛ لإنكارهم كونَهُ تعالى مختاراً، وينكرون كونَها[1535] بنزول المَلَكِ من السماء[1536] بالوحي.

(وقد أرسلَ اللهُ رُسُلاً من البَشَرِ) قيل: كلُّهم من العَجَمِ إلَّا خمسةً: محمَّدٌ وإسماعيلُ وهودٌ وصالحٌ وشعيبٌ فإنَّهم من العَرَبِ، وغيرُهم على [و/145ظ] قسمَين: قسمٌ سِريانِيَّةٌ: نُوحٌ ولُوطٌ وإبراهيمُ ويونُسُ، وقسمٌ عِبْرانِيَّةٌ: وهم بنو إسرائيلَ.

وكان الوحيُ مناماً إلَّا أولي[1537] العزمِ: محمَّدٌ وإبراهيمُ وموسى وعيسى ونوحٌ -على ما عندَ ابنِ عطيَّةٍ[1538]- فإنَّه أُوحِيَ إليهم نوماً ويقظةً.

وعدَّ صاحبُ «الكشَّافِ» داودَ وأيُّوبَ ويعقوبَ ويوسفَ وإسحاقَ من أولي العزمِ، فصار عشَرةً[1539].

وجعل البيضاويُّ[1540] إسماعيلَ وإلياسَ من أولي العزمِ أيضاً، فصار اثنَيْ عشَرَ، والذي ظهر من كلام البيضاويِّ أنَّ معنى [ب/139ظ] أولي العزمِ: مَن له شرائعُ كبيرةٌ.

(مبشِّرينَ) لأهلِ الإيمانِ بالجنَّةِ والثوابِ

[1533] (كفرهم): في (ل، و): (الكفر).

[1534] (مكتسبة): في النسخ: (بكُتُبِهِ)، والصواب ما أثبتناه كما في المصادر. انظر: كمال الدين محمد ابن أبي شريف (ت 905هـ)، المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية من الآخرة (ص 189)، تحقيق: كمال الدين القاري وعزّ الدين معميش، المكتبة العصرية، لبنان، 2004م.

[1535] (وينكرون كونها): في (ل، و): (وكونها).

[1536] (من السماء): ليس في (ل، و).

[1537] (أولي): في النسخ: (أولوا)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة، وكذا في المواضع التالية.

[1538] هو القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية المحاربي الغرناطي الأندلسي (ت 541هـ). انظر ترجمته في: طبقات المفسرين للسيوطي (ص60)، وطبقات المفسرين للداودي (1/ 265).

[1539] انظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (313/4).

[1540] لم أجده عن البيضاوي في كتبه المتاحة بين يدي، وذكره الإمام القرطبي في تفسيره (230/16) في ذكر الأقوال عن أولي العزم من الرسل.

(**منذِرينَ**) لأهلِ الكفرِ بالنارِ والعقابِ

(**مبيّنين للناس ما يحتاجون إليه في الدّينِ والدنيا**) ممَّا لا يستقلُّ العقلُ بمعرفته، كالرؤيةِ والمَعادِ الجسمانيّ مثلاً.

(**وأيَّدهم بالمعجِزاتِ**)[1541] جمعُ معجِزةٍ: وهي في الاصطلاح[1542]: أمرٌ يَظهرُ بخلاف العادةِ على يد مَن ادَّعى النُّبوَّةَ عند تحدِّي المنكِرين على وجهٍ يُعجِزُهم عن الإتيان بمثله، ويكونُ موافِقاً لدعواه، ولا يكونُ[1543] مكذِّباً له، ويكونُ مقارِناً لدعواه لا متقدِّماً عليه؛ لأنَّ المقصودَ منه تصديقُهُ، والتصديقُ قبل الدعوى لا يُتصوَّرُ، حتَّى لو قال: "معجِزتي ما قد ظهر على يديَّ من قبلُ".. لا يدلُّ على صِدقِهِ، [ل/154و] ويُطالَبُ به بعدَهُ، فلو عَجَزَ عنه.. كان كاذباً.

وأمَّا نحوُ كلامِ عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ في المهد وتَساقُطِ الجنى عليه من النخلة اليابسة وشَقِّ بطنِ نبيِّنا محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ وغَسْلِ قلبِهِ وإظلالِ الغَمامِ وتسليمِ الحَجَرِ والمَدَرِ عليه فإنَّما هي كراماتٌ وإرهاصٌ للنُّبوَّةِ لا معجِزةٌ.

واختلفوا في نُبوَّةِ الصغيرِ:

قيل: يجوزُ، وقد وقعَ[1544]، والبلوغُ ليس بشرطٍ في النُّبوَّةِ واختاره الإمامُ الرازيُّ[1545]، بدليل أنَّ عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ ويَحيى عليه الصلاةُ والسلامُ أُرسِلا صبيَّين[1546]؛ لقولِ عيسى[1547] عليه الصلاةُ والسلامُ: ﴿وجَعَلَني نبيّاً﴾[1548]، وقولِهِ في يَحيى: ﴿وآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيّاً﴾[1549]، ولأنَّه لا يمتنعُ من القادرِ

[1541]: في (ب): (وأيَّدهم بالمعجزات): في (ل، و): ((وأيَّدهم) اللهُ تعالى (بالمعجزات)).

[1542] (في الاصطلاح): ليس في (ل، و).

[1543] (ولا يكون): في (ل، و): (لا).

[1544] (وقد وقع): ليس في (ل، و).

[1545] (للنبوَّة): في (ب): (في النُّبوَّةِ واختاره الإمامُ الرازيُّ): في (ل، و): (للنبوَّة).

[1546] معنى كلامه كما في مفاتيح الغيب (182/21): مجرد بعثته إليهم من غير بيان شيء من الشرائع والأحكام جائز ثم بعد البلوغ أخذ في شرح تلك الأحكام فثبت بهذا أنه لا امتناع في كونه نبياً في ذلك الوقت.

[1547] (عيسى): ليس في (و).

[1548] مريم 30.

[1549] مريم 12.

المختارِ أنْ يَخْلُقَ في الطفل ما هو من شرطِ النُّبوَّةِ من كمالِ العقلِ وغيرِهِ، فعلى هذا ما صدرَ عنهم معجِزةٌ لا إرهاصٌ.

والأكثرُ على أنَّ الصغيرَ لا يكونُ نبيّاً وإنْ جازَ عقلاً؛ لأنَّ كمالَ العقلِ عادةً بالبلوغ، [و/146و] وأمَّا قولُ [ب/140و] عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ: ﴿وجَعَلَني نبيّاً﴾[1550] فكقولِ نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ: «كنتُ نبيّاً وآدمُ بين الماءِ والطينِ»[1551]، وقولُهُ تعالى في يَحيى: ﴿وآتَيْنَاهُ الحُكْمَ﴾[1552] إخبارٌ عمَّا سيأتي.

وأمَّا لو تأخَّرَ[1553] عن دعواه: فإمَّا أنْ يكونَ تأخُّرُه بزمانٍ يسيرٍ معتادٍ مثلُهُ، فيكونُ دالّاً على الصدق، وإمَّا بزمانٍ طويلٍ، مثلَ أنْ يقولَ: "معجِزتي أنْ يَحصُلَ كذا بعدَ شهرٍ" فحَصَلَ، فاتَّفقوا على أنَّه معجِزةٌ دالَّةٌ على النُّبوَّة[1554]، لكنَّهم اختلفوا في وجهِ دلالتِهِ على النُّبوَّةِ: فقيل: إخبارُهُ عن الغيب، فحينئذٍ يكونُ المعجِزُ مقارِناً للدعوى، وقيل: حصولُ الموعودِ به، فحينئذٍ يكونُ المعجِزُ متأخِّراً عن الدعوى باعتبار كونِهِ معجِزاً، والأوَّلُ أصَحُّ.

(أوَّلُهم آدمُ عليه الصلاةُ والسلامُ) لقوله تعالى: ﴿يا آدَمُ اسْكُنْ أنتَ وزوجُكَ الجَنَّةَ﴾[1555]، ﴿ولا تَقْرَبا هذه الشَّجَرَةَ﴾[1556].

وما قيل "إنَّه أمرٌ ونهيٌ قبلَ البعثةِ لأنَّه كان في الجنَّةِ ولا أُمَّةَ ثَمَّةَ حتَّى يكونَ نبيّاً لها" فضعيفٌ؛ لأنَّه لمْ يكنْ في زمانه نبيٌّ آخَرُ، فيكونُ ذلك الخطابُ بالوحي إليه، وحوَّاءُ يكفيه أُمَّةً، وبه ورد السُّنَّةُ والإجماعُ، فإنكارُ نُبُوَّتِهِ كفرٌ.

[1550] مريم 30.

[1551] ذكره بهذا اللفظ السخاويُّ في «المقاصِدِ الحسَنَةِ» (ص521) وقال: "لمْ نقفْ عليه بهذا اللفظِ"، وأصلُهُ قولُه صلَّى اللهُ عليه وسلَّم: «وآدَمُ بين الرُّوحِ والجسدِ»، أخرجه الترمذيُّ في «سننه» برقم: (3609) من حديث أبي هريرةَ رضي الله عنه.

[1552] مريم 12.

[1553] أي: المعجِزُ.

[1554] (دالَّةٌ على النُّبوَّة): ليس في (ل، و).

[1555] البقرة 35.

[1556] البقرة 35.

(وآخِرُهم محمَّدٌ عليه الصلاةُ والسلامُ) لِمَا تواترَ أنَّه ادَّعى النُّبوَّةَ وأظهرَ المعجِزةَ كانشقاق القمرِ وكلامِ الجمادِ والحيوانِ العَجِمِ[1557] وغيرِها، وأقواها القرآنُ المعجِزُ عن إتيان أقصرِ سورةٍ [ل/154ظ] من سُوَرِهِ مع كمالِ بلاغةِ المنكِرين.

فإنْ قيل: قد وردَ في السُّنَنِ نزولُ عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ بعدَ نبيِّنا، فكيف يكونُ آخِرَهم.

قلنا: نزولُهُ ليس لنَصْبِ شرعٍ جديدٍ، بل لأنَّه خليفةٌ لنبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ، يعملُ بشريعتِهِ.

فإنْ قيل: قد ثبتَ أنَّه يَرفَعُ الجِزيةَ ويَكسِرُ الصليبَ، وإنَّما يدعو بالإسلامِ أو السيفِ.

قلنا: رَفعُ الجِزيةِ وكسرُ الصليبِ أيضاً من شريعتنا، غايتُهُ أنَّ[1558] أخذَ الجِزيةِ وإبقاءَ الصليبِ مؤقَّتٌ بنزول [ب/140ظ] عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ، وبعد النزولِ الحُكْمُ هو الرفعُ والكسرُ.

ثُمَّ الأصحُّ أنَّ عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ بعد النزولِ يُصلِّي مع الناس ويَؤُمُّهم ويقتدي به المهديُّ؛ لأنَّه أفضلُ فإمامتُه أَولى، وقيل: بالعكس، وقيل: يَؤمُّ عيسى عليه الصلاةُ والسلامُ أوَّلاً إظهاراً بأنَّه الإمامُ الأعظمُ ثُمَّ يقتدي بالمهديِّ في بقية الصلواتِ[1559].

(المبعوثُ [و/146ظ] **نبيّاً على رأسِ أربعين سَنَةً)** لِمَا رواه التِّرمِذِيُّ عن قتيبةَ[1560] عن مالكٍ عن رَبيعةَ عن أنسِ بنِ مالكٍ أنَّ اللهَ تعالى بعث محمَّداً عليه الصلاةُ والسلامُ على رأس أربعين سَنَةً، فأقام بمكَّةَ عَشْرَ سِنين وبالمدينة عَشْرَ سِنين.

وقال بعضُهم: إنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ بُعِثَ على رأس ثلاثٍ وأربعين سَنَةً، وقال في «جامع الأصول[1561]»: "وهذا هو الصحيح عند أهل العلم بالأثر والتاريخ[1562]".

[1557] (العَجِمِ): ليس في (ل، و).

[1558] (أيضاً من شريعتنا غايتُهُ أنَّ)، في (ل، و): (من شريعتنا أيضاً لأنَّ).

[1559] (الصلوات): في (ل، و): (الصلاة).

[1560] (عن قتيبة): ليس في (ل، و).

[1561] جامع الأصول لأحاديث الرسول: لابن الأثير الجزري أبي السعادات مبارك بن محمد الشافعي (ت 606هـ)، ذكر أن مبنى هذا الكتاب على ثلاثة أركان: الأول: في المبادئ، الثاني: في المقاصد، الثالث: في الخواتيم، انظر: كشف الظنون (536/1).

[1562] الصحيح أن ابن الأثير الجزري (ت 606هـ) رجَّح في كتابه «جامع الأصول في أحاديث الرسول» أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم بُعث لاستكمال الأربعين، ونصُّ كلامه: "وقيل: بل كان مبعثه لاستكمال الأربعين يوم الاثنين لليلتين خلتا من ربيع الأول سنة اثنتين وعشرين وتسع مئة للإسكندر، وهذا هو الصحيح عند أهل العلم بالأثر وأهل المعرفة

واستدلُّوا عليه بما رُويَ عن ابنِ عبَّاسٍ وسعيدِ بنِ المسيّبِ أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ بُعثَ على رأس ثلاثٍ وأربعين سَنَةً[1563].

وأُجيبَ بوجهَين: أحدُهما أنَّ هذه روايةٌ شاذَّةٌ، فلا يعارضُ الأُولى، وثانيهما حَمْلُ الروايةِ الأولى على بعثةِ النُّبوَّةِ والروايةِ الثانيةِ على بعثةِ الرسالةِ، فإنَّ النبيَّ عليه الصلاةُ والسلامُ بُعِثَ بالنُّبوَّةِ على رأس أربعين سَنَةً، فجاءه جبرائِلُ بـ ﴿اقرأْ باسمِ ربِّكَ﴾[1564] وهو بغارِ حِراءٍ، ثُمَّ فَتَرَ الوحيُ ثلاثَ سِنينَ على ما جزمَ به ابنُ إسحاقَ، فقُرِنَ [بنُبوَّتِهِ][1565] إسرافيلُ عليه الصلاةُ والسلامُ ثلاثَ سِنينَ، في زمان فترةِ الوحيِ، وكان إسرافيلُ يعلِّمُهُ[1566] بعضَ الكلمةِ، ولمْ يَنزلْ عليه القرآنُ على لسان إسرافيلَ عليه الصلاةُ والسلامُ، فلَمَّا مضتْ ثلاثُ سِنينَ نزل جبرائِلُ عليه الصلاةُ والسلامُ بـ ﴿يا أيُّها الْمُدَّثِّرُ ۞ قُمْ فأَنْذِرْ﴾[1567]، ثُمَّ أُنزِلَ عليه القرآنُ عشرينَ سَنَةً، فكان زمانُ نُبوَّتِهِ مقدَّماً على رسالتِهِ.

(**ولا حَصْرَ لعَددهم فيما بينهما**[1568]) [ب/141و] لقوله تعالى: ﴿منهم مَن قَصَصْنا عليكَ ومنهم مَن لمْ نَقْصُصْ﴾[1569].

بالتاريخ والسِّير". ولكن وقع الخطأ في كلام الذين نقلوا عنه، وأوَّل من وقع عنده الخطأ حسب ما اتَّضح لي هو ابنُ حجرٍ الهيتميُّ في كتابه «أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل»، ثم تبعه في ذلك الملا علي القاري في كتابه «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح»، وتبعهم في ذلك المؤلف في كتابنا هذا، رحمهم الله جميعاً.

انظر: ابن الأثير الجزري (ت 606هـ)، جامع الأصول في أحاديث الرسول (91/12)، تحقيق: بشير عيون، دار الفكر، الطبعة الأولى، وابن حجر الهيتمي (ت 974هـ)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل (ص 46)، تحقيق: أحمد بن فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1998م، وملا علي القاري (ت 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (462/10)، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتاب العلمية، لبنان، 2001م.

[1563] (سنةً): ليس في (ل، و).

[1564] العلق 1.

[1565] (بنبوته): في (ب): (نبوته)، والمثبت كما في (ل، و) وهو الأقرب للصواب.

[1566] (في زمان فترةِ الوحيِ، وكان إسرافيلُ يعلِّمُهُ): في (ل، و): (وعلَّمَهُ).

[1567] المدثر 1-2.

[1568] (فيما بينهما): ليس في (ل، و).

[1569] غافر 78.

وما رُوِيَ أنَّهم مئةُ ألفٍ [ل/155و] وأربعةٌ وعشرون ألفاً فتُكُلِّمَ فيه عند أهلِ الحديثِ، ولو سُلِّمَ.. فهو[1570] خبرُ آحادٍ لا يفيدُ القطعَ.

(**كلُّهم كانوا مُبلِّغين**) لِمَا أتَوا به

(**عن اللهِ تعالى آمنِين**) عن الخيانةِ

(**صادقِين**) في أقوالهم، وإلَّا لَبَطَلَ دلالةُ المعجِزةِ على صِدْقِهم

(**معصومين**) في أفعالهم.

اعلمْ أنَّهم أجمعوا على وجوب عصمتِهم عن تعمُّدِ الكذبِ فيما دلَّتِ المعجِزةُ على صِدْقِهم فيه كدعوى الرسالةِ وسائرِ الأمورِ التبليغيَّةِ، إذ لو جاز عليهم الكذبُ في هذه الأمورِ.. لبَطَلَ دلالةُ المعجِزةِ، وهو باطلٌ.

وفي جواز صدورِهِ عنهم [و/147و] على سبيل السهوِ والنسيانِ[1571] خلافٌ:

منعَهُ الأستاذُ وأكثرُ مشايخِنا؛ لدلالة المعجِزةِ على صِدْقِهم فيها.

وجوَّزَهُ القاضي الباقِلَّانيُّ بناءً على أنَّ المعجِزةَ إنَّما دلَّت على صِدْقِهم فيما هم متذكِّرون له عامدون إليه، وأمَّا ما كان من النسيان وفَلَتاتِ اللسانِ فلا دلالةَ لها على صِدْقِهم فيه[1572]، فلا يَلزمُ من الكذب[1573] نقضُ دلالتِها.

وأمَّا غيرُ الكذبِ من الكفرِ وغيرِهِ من المعاصي فهم معصومون عن الكفر بالإجماع قبل النُّبوَّةِ وبعدَها، إلَّا عند فِرقةٍ من الخوارجِ والشيعةِ فإنَّهم جوَّزوا إظهارَ الكفرِ تَقِيَّةً عند خوفِ الهلاكِ، وذلك[1574] باطلٌ؛ لإفضائه إلى إخفاءِ الدعوةِ بالكُلِّيَّةِ، إذ أولى الوقتِ بالتَّقِيَّةِ وقتُ الدعوةِ[1575].

[1570] (فتُكلِّمَ فيه عند أهلِ الحديثِ ولو سُلِّمَ فهو): في (ل، و): (قيل إنَّه ليس بصحيحٍ وقيل إنَّه).

[1571] (على سبيل السهوِ والنسيانِ): في (ل، و): (سهواً ونسياناً).

[1572] (فيه): في (ل، و): (فيها).

[1573] في (ل، و) زيادة: (فيها).

[1574] (وذلك): في (و): (وكذا).

[1575] انظر هذه الأقوال في: شرح العقائد النسفية (ص89)، المواقف في علم الكلام (415/3).

وأمَّا غيرُ الكفرِ من المعاصي فإمَّا كبائرُ أو صغائرُ: أمَّا صدورُ الكبائرِ عمداً فمنعَهُ الجمهورُ غيرَ الحَشَوِيَّةِ[1576] سمعاً وبإجماع الأمَّةِ قبل ظهورِ المخالفين، ومنعَهُ المعتزلةُ عقلاً بأنَّ صدورَ الكبائرِ عمداً عنهم يوجِبُ سقوطَ هيبتهم في القلوب وانحطاطَ رتبتهم في أعين الناس، فيؤدِّي إلى النفرة عنهم، وأمَّا صدورُها سهواً أو خطأً في التأويل فجوَّزَهُ الأكثرون، والمختارُ عدمُ جوازِهِ. [ب/141ظ]

وأمَّا صدورُ الصغائرِ عمداً فجوَّزه الجمهورُ غيرَ الجُبَّائيِّ[1577]، وأمَّا سهواً فهو جائزٌ باتِّفاق الأكثرين بشرطِ أنْ يُنبَّهوا عليه فينتهوا عنه، إلَّا[1578] الصغائرَ الخسيئةَ كسرقة حبَّةٍ أو لُقمةٍ فإنَّها لا تجوزُ أصلاً لا عمداً ولا سهواً؛ لإفضائه إلى دنائتهم المفضيةِ إلى النفرةِ عنهم.

هذا كلُّه بعد الوحيِ، وأمَّا قبلَه:

فقال أكثرُ أصحابِنا وبعضُ المعتزلةِ: لا يمتنعُ صدورُ الكبيرةِ ولا الصغيرةِ عنهم، إذ لا دلالةَ للمعجِزة عليه، ولا سبيلَ للعقل إليه، [ل/155ظ] ولا دليلَ سمعيَّ[1579] عليه.

وقال بعضُ أصحابِنا وأكثرُ المعتزلةِ: والحقُّ منعُ ما يوجِبُ النفرةَ عنهم ولو قبلَ الوحيِ كعُهرِ الأمَّهاتِ وفجورِ الآباءِ والصغائرِ الخسيئةِ[1580].

ولذا قال الإمامُ الرازيُّ: إنَّ آباءَ الأنبياءِ عليهم الصلاةُ والسلامُ [و/147ظ] ما كانوا كفاراً؛ لأنَّه يوجِبُ النفرةَ عنهم[1581].

واعتُرِضَ عليه بآزَرَ بأنَّه والدُ إبراهيمَ عليه الصلاةُ والسلامُ وكان كافراً[1582].

[1576] الحَشَوِيَّةُ: قومٌ تمسَّكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره، وهم من الفرق الضالَّة، وقيل: المراد بالحَشَوِيَّةِ طائفةٌ لا يرَون البحثَ في آيات الصفات التي يتعذّر إجراؤها على ظاهرها، بل يؤمنون بما أراده الله مع جزمهم بأنّ الظاهر غيرُ مرادٍ، ويفوّضون التأويل إلى الله. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (678/1 وما بعدها).

[1577] انظر هذه الأقوال في: شرح العقائد النسفية (ص89)، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (265/8).

[1578] (عنه إلا): في (و): (عن).

[1579] (سمعي): (و): (سمع).

[1580] انظر هذه الأقوال في: شرح العقائد النسفية (ص89).

[1581] انظر: مفاتيح الغيب (32/13).

[1582] (وكان كافراً): في (و): (وكافراً).

وأُجيبَ بأنَّا لا نسلِّمُ أنَّه أبوه بل عمُّهُ، ولو سُلِّمَ أنَّه أبوه على ما هو ظاهرُ النصِّ[1583].. ولا نسلِّمُ أنَّه مات على الكفر، ومرادُ الإمامِ أنَّهم ما ماتوا على الكفر[1584].

ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا الجوابَ مبنيٌّ على أنَّ كفرَ الآباءِ يوجِبُ النفرةَ، والتحقيقُ أنَّه لا يوجِبُها[1585]؛ لأنَّه تديُّنٌ على دِينه[1586]، كيف؟! وقد تكلَّموا في أبوَي نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ.

روى الطَّبَرِيُّ وأبو حفصٍ ابنُ شاهينَ[1587] والسُّهَيليُّ[1588] والخطيبُ[1589] بسندهم عن عائشةَ أنَّ النبيَّ عليه الصلاةُ والسلامُ قال: «أحيا لي أمِّي فآمنَتْ بي ثُمَّ رَدَّها»[1590]، وقال السُّهَيليُّ: "إنَّ في إسنادِهِ

[1583] (النصِّ): في (ل، و): (نصِّ القرآن).

[1584] (ومرادُ الإمامِ أنَّهم ما ماتوا على الكفر): ليس في (و).

[1585] (لا يوجِبُها): في (ل، و): (ليس ممَّا يوجِبُ النفرةَ).

[1586] في (ل، و) زيادة: (فلا يكونُ مُفضِياً إلى النفرة).

[1587] هو أبو حفصٍ عمرُ بنُ أحمدَ بنِ عثمانَ بنِ أحمدَ بنِ محمَّدِ بنِ أيُّوبَ بن أَزْداذَ البغداديُّ المعروفُ بابن شاهين، محدِّثُ العراق، ثقةٌ أمينٌ، سمع أبا بكرٍ محمَّدَ بنَ محمَّدٍ الباغندي، وأبا القاسمِ البغويَّ وغيرَهم، وارتحل بعد الثلاثين إلى دمشق وسَمِعَ فيها، وحدَّث عنه خلقٌ كثيرٌ منهم رفيقُهُ أبو بكرٍ محمَّدُ بنُ إسماعيلَ الورَّاقُ، وابنُهُ عبيد الله بن عمر، صنف تفسيراً في نيف وعشرين مجلداً كله بأسانيد، وله: المسند والتاريخ والزهد وناسخ الحديث ومنسوخه، وكان يقول: أنا أكتب ولا أعارض. يعني: ثقة بنفسه فيما ينقل، قال البرقاني: فلذلك لم أستكثر منه زهدا فيه، (ت 385هـ). انظر سير أعلام النبلاء (402/12) وطبقات المفسرين للداودي (4/2).

[1588] هو عبدُ الرحمنِ بنُ عبدِ اللهِ بنِ أحمدَ الخَثْعَميُّ السُّهَيليُّ، كان عارفاً متفنّناً ضابطاً حافظاً للغات والآداب. روى عن ابْنِ العَرَبِيِّ وابْنِ طَاهِرٍ وابْنِ الطَّرَاوَةِ. وعنه الرُّنْدِيُّ وأَبْنَاءُ حَوْطِ اللهِ، له كتاب الإعلام بما وقع في القرآن من الأسماء الأعلام، وكتاب الرّوض الأنف، وكتاب نتائج الفكر، (ت 581هـ). انظر: أعلام مالقة (252/1)، وتذكرة الحفاظ (96/4).

[1589] (ابنُ شاهينَ والسُّهَيليُّ والخطيبُ): في (ل، و): (وغيرُهما).

والخطيب هو: أبو بكرٍ أحمدُ بنُ عليِّ الخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ (ت 463هـ). انظر ترجمته في: تاريخ دمشق (32/5)، وسير أعلام النبلاء (419/13).

[1590] رواه محبُّ الدينِ الطبريُّ في كتابه خلاصة سير سيد البشر (ص 22)، وأبو حفصٍ ابنُ شاهينَ في الناسخ والمنسوخ (ص 489)، وأبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت 581هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (296/1)، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ/ 2000م، وأبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، السابق واللاحق في تباعد ما بين وفاة راويين عن شيخ واحد (ص 344)، تحقيق: محمد بن مطر الزهراني، دار الصميعي، المملكة العربية

مجاهيلَ"[1591]، وقال ابنُ كثيرٍ: "إنَّه حديثٌ مُنكَرٌ جدّاً وسندُهُ مجهولٌ"[1592]، وقال ابنُ دِحيَةَ[1593]: "هذا الحديثُ الموضوعُ يردُّهُ القرآنُ والإجماعُ"[1594].

وقد جزم بعضُ العلماءَ بأنَّ أبوَيِ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ ناجيان وليسا في النار، متمسِّكين بالحديث المذكورِ.

وتعقَّبَهُ بعضُهم بأنَّ الإيمانَ بعد الموتِ لا ينفعُ أصلاً.

وأجابَ عنه القُرطُبِيُّ في «التذكرة»[1595] [ب/142و] بأنَّ فضائلَهُ عليه الصلاةُ والسلامُ وخصائصَهُ لمْ يزلْ تتوالى وتَتَّابَعُ إلى حينِ مماتِهِ، فيكونُ هذا[1596] من خصائصه أيضاً، وليس إحياؤهما وإيمانُهما ممتنعاً عقلاً ولا شرعاً، فيكونُ ذلك زيادةً في كرامته.

وقد تمسَّكَ القائلون بنجاتهما بأنَّهما ماتا قبل البعثةِ في زمن الفترةِ، ولا تعذيبَ قبلَها؛ لقوله تعالى: ﴿وما كنَّا معذِّبِينَ حتَّى نبعثَ رسولاً﴾[1597]، وهذا مسلَكٌ خاصٌّ للأشعريِّ، وقد تقدَّم تفصيلُهُ[1598].

وقال بعضُ المحقِّقين[1599]: الأَولى كفُّ اللسانِ عن هذه المسألةِ.

السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ/2000م، بسندهم عن عائشةَ أنَّ النبيَّ عليه الصلاةُ والسلامُ قال: «أحيا لي أمِّي فآمنتْ بي ثُمَّ ردَّها».

[1591] انظر: الروض الأنف (296/1).

[1592] انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ)، السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير) (239/1)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان، عام النشر: 1395هـ/ 1976م.

[1593] ابْنُ دِحْيَةَ الكَلْبِيُّ: أَبُو الْخَطَّابِ عُمَرُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْدَلُسِيُّ الْبَلَنْسِيُّ الْحَافِظُ، كان متقناً لعلم الحديث وما يتعلق به، عارفاً بالنحو واللغة وأيام العرب وأشعارها، سمع الحديث ورحل، حدث عنه ابْنُ الصَّلَاحِ وغيرُه. (ت 633هـ). انظر: بغية الوعاة (218/2)، ووفيات الأعيان (448/3).

[1594] نقله عنه القرطبي في التذكرة في أحوال الموتى (ص 140).

[1595] انظر: شمس الدين محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي القرطبي (ت 671هـ)، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة (ص143)، تحقيق: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج – الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1425هـ.

[1596] في هامش (ل): (أي: إحياؤهما وإيمانُهما. منه).

[1597] الإسراء 15.

[1598] وعلله بقوله: فلو كان العقلُ حُجَّةً لَمَا نُفِيَ العذابُ قبل البعثةِ، ولكانت حُجَّةُ الله قائمةً قبل البعثةِ في حقِّهم. انظر: ص (478) من هذه الرسالة.

[1599] (المحقِّقين): في (ل، و): (العلماءِ).

ولو[1600] كان كفرُ الآباءِ يوجِبُ النفرةَ لَمَا تكلَّموا فيه، [بل يَحكُمون بنجاتِهما وإيمانِهما.

ثُمَّ اعلمْ أنَّ الراجحَ عندي هو القولُ الأخيرُ، أعني كفَّ اللسانِ؛ لأنَّ النزاعَ ههنا ليس [ل/156و] في جواز إحيائِهما وإيمانِهما بل في وقوعِهما بالفعل، ولا دليلَ على وقوعهما، إذ لا مَساغَ للعقل في وقوعهما، بل لا بدَّ فيه من الخبرِ الصادقِ؛ لأنَّه من المدلولاتِ السمعيَّةِ اليقينيَّةِ[1601]، ولَمْ يوجَدْ ذلك؛ لأنَّ ما رُوِيَ في هذا البابِ لم يُفِدْ شيئاً من [و/148و] العِلْمِ؛ لأنَّه مجروحٌ عند أربابِ الجرحِ كما عرفتَ][1602].

إذا عرفتَ هذا.. فاعلمْ أنَّ ما نُقِلَ في الأنبياء[1603] عليهم الصلاةُ والسلامُ ممَّا يُشعِرُ بكَذِبِهم أو [بكونه][1604] معصيةً: فما نُقِلَ بطريق الآحادِ.. فمردودٌ، وما كان بطريق التواتُرِ: فما دام له مَحملٌ آخَرُ حملناه[1605] عليه، وما لَمْ نجدْ له مَحملاً آخَرَ[1606]: حملناه[1607] على ما قبلَ النُّبوَّةِ، أو من قبيل تَرْكِ الأَولى، أو من صغائرَ صدرَتْ سهواً.

ولا ينافيهما تسميتُهُ ذنباً كما في قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لكَ اللهُ ما تقدَّمَ من ذَنْبِكَ﴾[1608] ولا الاستغفارُ ولا الاعترافُ بكونه ظُلماً كما في قصَّةِ آدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ؛ لجواز كلٍّ من التسميةِ والاستغفارِ والاعترافِ لعِظَمِ ما صدرَ عنهم بالنسبة إليهم؛ لأنَّ حسناتِ الأبرارِ سيِّئاتُ المقرَّبين[1609].

[1600] (ولو): في (ل، و): (هذا فلو).

[1601] في هامش (ل): (لا من المدلولاتِ العقليَّةِ التي يُستدَلُّ عليها بالدليل العقليِّ. منه).

[1602] ما بين معقوفين: ليس في (ب).

[1603] في هامش (ل، و): (أي: في حقِّهم وشأنِهم. منه).

[1604] (بكونه): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

[1605] (حملناه): في (ل، و): (نحملُه).

[1606] (آخَر): ليس في (ل، و).

[1607] (حملناه): في (ل، و): (نحملُه).

[1608] الفتح 2.

[1609] في [ن/63ظ] و[م/133ظ] زيادةٌ وهي غيرُ موجودةٍ في بقيَّةِ النسخِ فيبدو أنَّ المؤلفَ حذفها في إبرازاتِ كتابِهِ التاليةِ، ونوردها هنا لزيادة الفائدة: (وهم لا يحتلِمون؛ لأنَّه من تسلُّطِ الشيطانِ وهم بريءٌ عنه، وما نُقِلَ أنَّ آدمَ عليه السلامُ احتلمَ وأنزلَ مَنِيَّهُ على التراب وتأسَّفَ منه وخلقَ اللهُ تعالى منه يأجوجَ ومأجوجَ فهو ضعيفٌ على ما في مَحلِّه. (وبغضُهم واستخفافُهم كفرٌ) لاستلزامه عداوةَ مَن يحبُّ اللهُ ويرضاه، ويفضي إلى تكذيب الله تعالى (و) جزاء

مسألةٌ خلافيةٌ (49)

ثُمَّ الجمهورُ على ألَّا نُبوَّةَ للنساءِ، قال القاضي زَكرِيَّا: الإجماعُ على عدم نُبوَّةِ النساءِ[1610]، لكنْ نُقِلَ عن الأشعريِّ نُبوَّةُ ستٍّ من النساء[1611]: حوَّاءَ وسارةَ وأمِّ موسى وهاجرَ وآسيةَ ومريمَ[1612]، وقال القُرطُبيُّ: الصحيحُ أنَّ مريمَ نبيَّةٌ[1613].

(سَبُّهم قتلٌ) لا تُقبَلُ توبتُهُ في الدنيا بل يُقتَلُ حدّاً؛ لأنَّه حقُّ العبدِ فلا يسقطُ بالتوبة، بخلاف ما إذا سبَّ اللهَ ثُمَّ تابَ فإنَّه حقُّ الله تعالى فيسقُطُ بالتوبة، هذا فيما ثبتَ نُبوَّتُهُ بالإجماع، بخلافه فيما اختُلِفَ في نُبوَّتِهِ كخَضِرَ وإسكندرَ صاحبِ خَضِرَ وذا الكِفْلِ ومريمَ).

1610 ذكر هذا الإجماعَ على عدم نبوة النساء شمسُ الدين الكرماني في الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، ونقله عنه الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري، ولم أعثر على كلامٍ للقاضي زكريا أو نقلٍ عنه في هذه المسألة.

انظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (60/14)، وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري (447/6)، دار المعرفة، لبنان، 1379هـ.

1611 (من النساء): في (ل، و): (منهنَّ).

1612 نقله عنه ابن حجر في فتح الباري (447/6).

1613 انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبو بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) (83/4)، تحقيق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ/ 2003م.

[الملائكة]

(**ولله تعالى ملائكةٌ**) وهم رُسُلُ اللهِ تعالى إلى أنبيائه، وهم أجسامٌ لطيفةٌ نورانيَّةٌ قادرةٌ على التشكُّلاتِ بأشكالٍ مختلفةٍ كاملةٌ في العِلْمِ والقدرةِ على الأفعال الشاقَّةِ؛ لأنَّ الرسُلَ يرَونهم كذلك.

بخلاف الجِنِّ[1614] فإنَّهم أجسامٌ لطيفةٌ هوائيَّةٌ يتشكَّلُ بأشكالٍ مختلفةٍ أيضاً، منهم المؤمنُ ومنهم الكافرُ[1615]، وفيه نظرٌ؛ لأنَّه ثبتَ نصّاً أنَّ إبليسَ -وهو رئيسُ الشياطينِ- كان من الجَنِّ، وقد قال للهِ تعالى: ﴿خَلَقْتَني من نارٍ﴾[1616].

والشياطينُ أجسامٌ لطيفةٌ ناريَّةٌ شأنُها إلقاءُ الناسِ في الفساد.

(**ذو أجنحةٍ مَثنىً وثُلاثَ ورُباعَ**) وليس المرادُ الحصرَ؛ لِمَا رُويَ أنَّه عليه الصلاةُ السلامُ رأى جبرائِلَ عليه الصلاةُ والسلامُ ليلةَ المعراجِ وله ستُّ مئةِ جناحٍ[1617].

(**لا يعصون اللهَ ما أَمَرَهم، ويفعلون ما يُؤمَرون، ولا يَستكبرون** [ب/142ظ] **عن عبادته، ولا [يستحسرون]**[1618]، **يُسبِّحون الليلَ والنهارَ لا يَفتُرون**) ولا خفاءَ في أنَّ هذه العموماتِ يفيدُ الظنَّ المعتبَرَ.

وما يقال: إنَّه لا عبرةَ بالظنِّ في الاعتقاديَّاتِ: فإنْ أُريدَ أنَّه لا يحصلُ منه الاعتقادُ الجازمُ.. [ل/156ظ] [و/148ظ] فلا نزاعَ، وإنْ أُريدَ به أنَّه لا يحصلُ منه غَلَبَةُ الظنِّ بذلك الحُكْمِ.. فظاهرُ البطلانِ، والظنُّ الغالبُ يكفي في اعتقاد عصمتِهم.

وما صدرَ عنهم في قصَّةِ خَلْقِ آدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ من قولِهم: "أتجعلُ فيها مَن يُفسِدُ فيها ويَسْفِكُ الدماءَ" لمْ يكنْ على سبيل الاعتراضِ على الله تعالى في خَلْقِهِ حتَّى يكونَ معصيةً، بل على سبيل عَرْضِ الشبهةِ لدَفْعِها واستكشافِها.

[1614] في هامش (ل): (في الفرق بين الملائكةِ والجنِّ والشياطينِ).

[1615] في (ل، و) زيادة: (كذا قيل).

[1616] الأعراف 12.

[1617] أخرجه أحمد في مسنده (3780)، وسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، المعجم الكبير (9055)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة: الثانية من حديث عبد الله بن مسعود. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط محقق المسند: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".

[1618] (يستحسرون): في النسخ: (يستسخرون)، والمثبت هو الصواب كما في الآية الكريمة.

ونسبةُ الإفسادِ والسَّفْكِ إلى آدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ ليس على سبيل الغِيبَةِ له بل لِمَا ذكرناه؛ لأنَّ الغِيبَةَ لا يُتصوَّرُ في حقِّ مَن لمْ يوجَدْ بعدُ، وآدمُ لمْ يُخلَقْ في ذلك الوقتِ.

وقولُهم: "ونحنُ نسبِّحُ لك" ليس على سبيل التزكيةِ وإظهارِ العَجَبِ، بل لتتمَّةِ تقريرِ شُبهَتِهم.

وأمَّا إبليسُ فالأكثرُ على أنَّه ليس من الملائكة، بل كان من الجنِّ نشأَ بين الملائكةِ وكان مغموراً بينهم، ففسق عن أمر ربِّهِ على ما دلَّ عليه قولُهُ تعالى ﴿إلَّا إبليسَ كان من الجنِّ﴾[1619].

فإنْ قيل: كيف يَصِحُّ الاستثناءُ في قوله تعالى: ﴿وإذ قُلْنا للملائكةِ اسجُدُوا لآدَمَ فسَجَدُوا إلَّا إبليسَ﴾[1620].

قلنا: لَمَّا نشأَ بينَهم واتَّصفَ بصفاتهم في باب العبادةِ ومغموراً بينهم في الأُلفَةِ.. غُلِّبَ صفةُ عبادتِهِ ومَلَكِيَّتِهِ على صفةِ جِنِّيَّتِهِ فعُدَّ من الملائكة فاستُثْنِيَ منهم، أو غُلِّبَ جنسُ الملائكةِ عليه تغليبَ الجنسِ[1621] الكثيرِ الأفرادِ على فردٍ من غيرِ هذه الجنسِ مغمورٍ بينهم بأنْ يُطلَقَ اسمُ ذلك الجنسِ على الجميع.

وعلى التقديرَين من التغليب يَصِحُّ الاستثناءُ، فحينئذٍ يكونُ الأمرُ بالسجدة في الآية لجماعةٍ فيهم إبليسُ فيتناولُهُ الأمرُ، فترتَّبَ لزومُ الفسقِ لمخالفة أمرِ ربِّهِ.

هذا على تقدير كونِ الاستثناءِ متَّصلاً كما هو الأصلُ [ب/143و] في الاستثناء، وأمَّا لو[1622] جُعِلَ الاستثناءُ[1623] منقطِعاً كما جوَّزَهُ صاحبُ «الكشَّافِ».. فلا حاجةَ إلى هذا الجوابِ[1624].

وأمَّا ما اشتُهِرَ من قصَّةِ هاروتَ وماروتَ.. فغيرُ معقولٍ، بل الحقُّ أنَّهما مَلَكانِ لمْ يصدُرْ عنهما كبيرةٌ أصلاً، وتعذيبُهما على وجهِ المعاتَبةِ كما يُعاتَبُ الأنبياءُ على الزلَّةِ والسهوِ، وكانا يَعِظَانِ الناسَ ويعلِّمانِ السِّحْرَ ويقولانِ: "إنَّما نحن فتنةٌ فلا تكفُرْ"، ولا كفرَ في تعليمِ السِّحْرِ[1625] بل في اعتقادِهِ.

[1619] الكهف 50.

[1620] الكهف 50.

[1621] (الجنس): ليس في (ل، و).

[1622] (لو): ليس في (ل، و).

[1623] (الاستثناء): ليس في (ل، و).

[1624] انظر: الكشاف (126/1).

[1625] في (ل، و) زيادة: (وتعلُّمِه).

وقد ذكرَ ابنُ تيمةَ[1626] أنَّ السببَ في إنزالهما أنَّ السِّحْرَ قد فشا في ذلك الزمانِ واشتغلَ الناسُ به واستنبطوا أموراً غريبةً وَكَثُرَ دعوى النُّبوَّةِ، فبعث اللهُ هذين الملَكَين [ل/157و] [و/149و] [لِيُعلِّما][1627] الناسَ أبوابَ السِّحْرِ حتَّى يتمكَّنوا من معارضةِ السَّحَرَةِ الكَفَرَةِ.

وقيل: إنَّهما رَجُلان سُمِّيا مَلَكَين لصلاحهما، ويؤيِّدُهُ قراءةُ (مَلِكَين) بكسر اللامِ.

(ولا يوصَفون بذكورةٍ ولا أنوثةٍ) إذ لمْ يَرِدْ به نقلٌ ولا دلَّ عليه عقلٌ فيجبُ نفيُهُ.

[1626] (تيمة): كذا في جميع النسخ. وهذا القول المذكور إنَّما هو للإمام فخر الدين الرازي الطبرستاني مولداً القرشي التيمي نسباً (ت 606هـ)، وقد أورده في تفسيره الكبير المسمى مفاتيح الغيب. انظر: مفاتيح الغيب (631/3).

[1627] (ليعلما): في النسخ: (ليعلمان)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[الأفضلية بين الملائكة والبشر]

(**ونبيُّنا أفضلُ من الكلِّ**) من الملائكةِ والإنسِ والجنِّ، أي: من كلِّ فردٍ منهم ومن المجموعِ من حيثُ المجموعُ على ما صرَّح به بعضُ حواشي «البيضاويّ» عند تفسيرِ قولِهِ تعالى: ﴿تلكَ الرُّسُلُ فضَّلْنا بعضَهُمْ على بعضٍ﴾[1628].

ويدلُّ عليه أيضاً[1629] قولُهم: "نبيُّنا محمَّدٌ[1630] أفضلُ من الجميعِ ومن[1631] الكلِّ ومن جميع المخلوقاتِ" إلى غير ذلك...[1632]، فإنَّ المفضَّلَ عليه المجرورَ بـ (مِن) هو المجموعُ من حيثُ المجموعُ على ما صرَّح به الرضِيُّ، وإنَّ لفظَ الجميعِ المضافَ إلى المعرفة يُفيدُ الاستغراقَ الشُّمُولِيَّ.

قال في «شرحِ المواهبِ اللَّدُنِّيَّةِ» نقلاً عن التفتازانِيّ[1633]: يُحكى أنَّ هذه المسألةَ وقعت في زمن العزِّ بنِ عبدِ السلامِ، فأفتى فيها بأنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ كان أفضلَ من كلِّ واحدٍ منهم لا أنَّه أفضلُ من جميعهم، فتمالأ جماعةٌ من علماء عصره[1634] على تكفيره. انتهى[1635]

وقدَّمنا الجوابَ عنه [ب/143ظ] في الديباجة.

هذا في تفضيل نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ، وهل يجبُ تفضيلُ بعضِهم على بعضٍ على التعيين غيرِ نبيِّنا؟

1628 البقرة 253.

انظر: حاشية الشِّهاب على تفسير البيضاوي (331/2).

شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي (ت 1069هـ)، حاشية الشِّهاب على تفسير البيضاوي، المسماة: عناية القاضى وكفاية الراضى على تفسير البيضاوي (331/2)، دار صادر لبنان.

1629 (أيضاً): ليس في (ل، و).

1630 (محمَّد): ليس في (ل، و).

1631 (من الجميع ومن): في (ل، و): (من).

1632 (إلى غير ذلك): ليس في (ل، و).

1633 (اللَّدُنِّيَّةِ نقلاً عن التفتازانِيّ): ليس في (ل، و).

1634 (من علماء عصره): ليس في (ل، و).

1635 (انتهى): ليس في (ل، و).

انظر: شرح الزرقاني على المواهب اللدنية (280/8).

ففي «البيضاويّ» أنَّ قولَهُ تعالى ﴿تلك الرُّسُلُ فضَّلْنا بعضَهُمْ على بعضٍ﴾[1636] دليلٌ على أنَّ الأنبياءَ متفاوِتةُ الأقدامِ، وأنَّه يجوزُ تفضيلُ بعضِهم على بعضٍ لكنْ بقاطعٍ؛ لأنَّ اعتبارَ الظنِّ فيما يتعلَّقُ بالعمل. انتهى[1637].

واعتُرِضَ عليه بأنَّ دلالةَ هذه الآيةِ على جواز تفضيلِ بعضِهم على بعضٍ مُسلَّمٌ، لكنَّ دلالتَها على أنَّ التفضيلَ ينبغي أنْ يكونَ بقاطعٍ ممنوعٌ، وما ذكره بقوله: "لأنَّ اعتبارَ الظنِّ فيما يتعلَّقُ بالعمل" لا يُثبِتُ دلالةَ الآيةِ على ذلك.

وهل يُثبِتُ أنَّ التفضيلَ يجبُ أنْ يكونَ بقاطعٍ؟

قيل: لا يُثبِتُهُ أيضاً؛ لأنَّ عدمَ اعتبارِ الظنِّ فيما يتعلَّقُ بالأصولِ والعقائدِ معناه أنَّه لا يكفي الظنُّ في سقوط ما وجب اعتقادُهُ عن الذِّمَّةِ، وليس تفضيلُ بعضٍ على بعضٍ على التعيين مسألةً اعتقاديَّةً حتَّى يقالَ: "لا يكفي فيه الظنُّ" وعدمُ كفايةِ الظنِّ لا يدلُّ على عدم جوازِ التفضيلِ بالظنِّ وكونِ المفضِّلِ آثماً، هكذا ذكرَهُ مولانا عصامُ الدينِ[1638].

قلتُ: الحقُّ[1639] أنَّ اعتقادَ أفضليَّةِ بعضِهم على بعضٍ على التعيين يجبُ علينا إنْ وُجِدَ [ل/157ظ] دليلٌ [و/149ظ] قاطعٌ، وإلَّا فلا؛ لأنَّه ممَّا يتعلَّقُ بالاعتقاد، لكنَّ وجودَ القاطعِ ممنوعٌ.

ثُمَّ الدليلُ على أفضليَّةِ نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ من الكلِّ قولُهُ تعالى: ﴿كُنتُمْ خيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ للنَّاسِ﴾[1640] وقولُهُ تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[1641]؛ لأنَّ خيريَّةَ الأُمَّةِ بحسَب كمالهم في الدين، وذلك يقتضي كمالَ نبيِّهم وأفضليَّتَهُ على غيره، ولأنَّه مبعوثٌ إلى الثَّقَلَين وأنَّه خاتَمُ[1642] الأنبياءِ ومعجِزتُهُ

[1636] البقرة 253

[1637] انظر: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ا 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (153/1)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى 1418هـ.

[1638] هو: عصامُ الدين إبراهيمُ بنُ محمَّدِ بنِ عربشَاهِ الإِسْفَرَايِيْنِيُّ (ت 945هـ).

[1639] (الحقُّ): ليس في (ل، و).

[1640] آل عمران 110.

[1641] البقرة 143.

[1642] (وأنَّه خاتم): في (ل، و): (وخاتم).

باقيةٌ إلى يوم الدِّينِ وأنَّ شريعتَهُ[1643] ناسخةٌ لسائر الشرائعِ إلى غير ذلك من خصائصِهِ الظاهرةِ والباطنةِ[1644]. [ب/144و]

حتَّى قال ابنُ حجرٍ[1645] الهيتَمِيُّ في «شرحِ الشمائلِ»: اعلمْ أنَّ من تمام الإيمانِ بنبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ اعتقادُ أنَّه لمْ يجتمعْ في بدنِ آدميٍّ من المحاسنِ الظاهرةِ ما اجتمعَ في بدنِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ؛ لأنَّ المحاسنَ الظاهرةَ آياتٌ على المحاسنِ الباطنةِ والأخلاقِ الزكيَّةِ، ولا أكملَ من النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ -بل[1646] ولا مساوٍ له- في هذا المدلولِ، فكذلك في الدالِّ[1647].

وقال القُرطُبِيُّ: إنَّه لمْ يظهرْ تمامُ حُسْنِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ وإلَّا لَمَا طاقَتْ أعينُ الصحابةِ النظرَ إليه[1648].

(ورُسُلُ البشرِ أفضلُ من الملائكةِ كلِّهم، ورُسُلُ الملائكةِ) كجبرائِلَ وميكائِلَ وإسرافيلَ وعزرائِلَ **(أفضلُ من عوامِّ البشرِ، وعوامُّ البشرِ أفضلُ من عوامِّ الملائكةِ)** أي: غيرِ الرُّسُلِ منهم.

واستدلُّوا على الأوَّلِ بقوله تعالى: ﴿وإذ قُلْنا للملائكةِ اسجُدُوا لآدَمَ﴾[1649]؛ لأنَّ أمرَ الأدنى بالسجود للأفضل هو السابقُ إلى الفهم بخلاف عكسِهِ.

فإنْ قيل: لا نسلِّمُ أنَّ المرادَ بالسجود ههنا سجودُ تعظيمٍ لآدَمَ: لجواز أنْ يكونَ سجودُهم لله تعالى، وآدَمُ كان كالقِبلَةِ لهم أو سبباً لوجوبِهِ كالوقت للصلاة، بناءً على أنْ يُرادَ بالسجود المعنى الشرعيُّ وهو وضعُ الجبهةِ بقصد العبادةِ؛ لأنَّه مختصٌّ لله تعالى، (أو أنْ يكونَ على وجه التحيَّةِ والإكرامِ لآدَمَ عليه الصلاةُ والسلامُ لا على قصدِ العبادةِ له)[1650].

[1643] (وأنَّ شريعتَهُ): في (ل، و): (وشريعته).

[1644] (الظاهرة والباطنة): ليس في (ل، و).

[1645] (ابن حجر): ليس في (ل، و).

[1646] (بل): ليس في (ل، و).

[1647] انظر: أحمد بن حجر المكي الهيتمي (ت 973هـ)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل (ص32)، تحقيق: أحمد بن فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م.

[1648] نقله عنه ابن حجر الهيتمي في أشرف الوسائل (ص32).

[1649] الكهف 50.

[1650] ما بين قوسين: ليس في (ل، و).

وعلى تقدير كونِهِ لآدَمَ عليه الصلاةُ والسلامُ بناءً على أنْ يُرادَ به المعنى اللُّغَويُّ يجوزُ أنْ يكونَ عُرْفُهم في السجود -كونَهُ قائماً مقامَ السلامِ في عُرْفِنا- فلا يكونُ غايةً في التعظيمِ والتواضُعِ[1651]، وأيضاً يجوزُ أنْ يكونَ أَمَرَهم بالسجود ابتلاءً لهم ليتميَّزَ المطيعُ منهم عن العاصي.

فلا يدلُّ على تفضيلِ آدَمَ عليه الصلاةُ والسلامُ عليهم في شيءٍ من هذه الاحتمالات.

قلنا: إنَّ قولَهُ تعالى: ﴿أَرَأَيْتَكَ هذا الذي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾[1652]، ﴿أَنَاْ خيرٌ منه﴾[1653] [ل/158و] يدلُّ على أنَّه سجودُ تعظيمٍ وتكريمٍ [و/150و] ويدلُّ عليه أيضاً سَوقُ الآيةِ.

واستدلُّوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وعَلَّمَ آدَمَ الأسماءَ كلَّها﴾[1654]؛ لأنَّ العالِمَ أفضلُ من غيرِهِ.

واستدلوا على الثاني بالإجماع.

وعلى الثالث بأنَّ للبشر عوائِقَ عن العبادةِ [ب/144ظ] وليس للملائكة [شيءٌ][1655] من العوائِقِ؛ لأنَّ عبادتَهم خَلْقِيَّةٌ، ولا شكَّ أنَّ العبادةَ مع العوائِقِ أفضلُ؛ لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «أفضلُ الأعمالِ أَحمَزُها»[1656].

والنزاعُ في الأفضليَّة بمعنى أكثرَ ثواباً[1657].

قيل: إنَّ أكثرَ عوامِّ البشرِ فُسَّاقٌ، فكيف يكونُ أفضلَ من الملائكة؟

(أقولُ: مرادُهم نوعُ عوامِّ البَشَرِ، ولا يَلزمُ من أفضليَّةِ النوعِ أفضليَّةُ كلِّ شخصٍ من أشخاصِ ذلك النوعِ، ولو سُلِّمَ ذلك.. فمرادُهم بالأفضليَّةِ ألَّا يكونَ أكثرَ ثواباً، ولا شكَّ أنَّ)[1658] كلَّ مَن يعملُ عملاً

[1651] (فلا يكونُ غايةً في التعظيمِ والتواضُعِ): في (ل، و): (تحيَّةً وإكراماً لآدمَ عليه الصلاةُ والسلامُ لا عبادةً له)، وفي هامش (ب): (ويدلُّ على هذا ما ذكروه إذا قال أهلُ الحربِ لأسيرٍ مسلمٍ: "اسجُدْ للمَلِكِ وإلَّا قتلناك".. فالأفضلُ ألَّا يسجدَ، وإنْ أرادَ أنْ يَسجدَ بنيَّةِ التحيَّةِ.. فالأفضلُ له أنْ يَسجُدَ، ومن هنا قالوا: إنَّه لو سَجَدَ للسلطان بنيَّةِ التحيَّةِ.. لا يَكفُرُ وإنْ أثِمَ. منه).

[1652] الإسراء 62.

[1653] الأعراف 12.

[1654] البقرة 31.

[1655] (شيء): ليس في (ب)، والمثبت كما في (ل، و).

[1656] رواه الترمذيُّ في «المقاصد الحسنة» (ص130) بلفظ «العبادات» بدل «الأعمال»، وأصلُهُ ما قاله السخاويُّ نقلاً عن المزِّيِّ: "هو منسوبٌ في «النهاية» -لابن الأثير- لابن عباسٍ بلفظ: سُئِلَ رسولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّم: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «أحمزُها»".

[1657] في (ل) زيادة: (منه فسقط ما)، وفي (و) زيادة: (ومنه سقط ما).

[1658] ما بين قوسين: في (ل، و): (وذلك لأنَّ).

صالحاً[1659] من عوامِّ البشرِ أكثرُ ثواباً على أعمالهم من الملائكةِ[1660]، ولا يَلزمُ منه أفضليَّةُ[1661] كلِّ فردٍ من العوامِّ عَمِلَ صالحاً أو لمْ يَعمَلْ[1662].

مسألةٌ خلافيةٌ (50)

ولو سُلِّمَ ذلك[1663].. فالمرادُ كونُهم أفضلَ على تقدير أعمالِهم الصالحةِ، هذا هو المشهورُ بين أصحابنا[1664].

لكنْ قال[1665] البُلْقِينيُّ في «منهج الأصلَين[1666]»: والمختارُ عند الحنفيَّةِ أنَّ خواصَّ البشرِ وهم المرسَلون أفضلُ من جُملةِ الملائكة، وخواصَّ الملائكةِ أفضلُ من الأنبياء غيرِ المرسَلين، والأنبياءَ غيرَ المرسَلين أفضلُ من غير الخواصِّ من الملائكة[1667].

فظهر منه أنَّ لهم مَسلكَين في هذه المسألةِ: مشهورٌ ومُختارٌ بينهم[1668].

(وقال جمهورُ الأشاعرةِ: إنَّ الأنبياءَ كلَّهم أفضلُ من الملائكة)[1669] مطلقاً، أي[1670]: عُلويَّةً[1671] أو سُفليَّةً لِمَا ذكرناه.

(وقال بعضُهم: إنَّ الملائكةَ مطلَقاً أفضلُ من عوامِّ البشرِ، ورُسُلُهم) أي: رُسُلُ الملائكةِ

[1659] في (ل، و) زيادة: (مع العوائق).

[1660] (على أعمالهم من الملائكة): ليس في (ل، و).

[1661] (أفضليَّة): في (ل): (تفضيله).

[1662] (من العوامِّ عَمِلَ صالحاً أو لمْ يَعمَلْ): في (ل، و): (منهم على الملائكة).

[1663] (ذلك): ليس في (ل، و).

[1664] (بين أصحابنا): ليس في (ل، و).

[1665] (لكنْ قال): في (ل، و): (وقال).

[1666] (في منهج الأصلَين): ليس في (ل، و).

منهج الأصلين: للإمام سراج الدين عمر بن رسلان البُلقينيّ (ت 805هـ)، أكملَ منه أصولَ الدين، وبلغ إلى نصفِ أصولِ الفقه، قال: "أُلخِّصُ فيه مسائلَ العِلْمَين: علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه"، وشرحَهُ ابنُ جماعة. انظر: كشف الظنون (1880/2).

[1667] ذكره ابن حجر في الفتاوى الحديثية (ص135).

[1668] (بينهم): ليس في (ل، و).

[1669] انظر: مقالات الإسلاميين (326/2)، شرح المقاصد في علم الكلام (200/2).

[1670] (مطلقاً أي): ليس في (ل، و).

[1671] في (ل، و) زيادة: (كانت).

(**أفضلُ من الأنبياء**) واستدلُّوا بقوله تعالى: ﴿ولله يَسجُدُ ما في السَّماواتِ وما في الأرضِ مِن دابَّةٍ والملائكةُ وهُمْ لا يَستكبِرون﴾[1672]، وبقوله تعالى: ﴿بل عِبادٌ مُكرَمون ۞ لا يَسبِقُونَهُ بالقَولِ وهُمْ بأَمْرِهِ يَعمَلُون﴾[1673]، وبأنَّ الملائكةَ روحانيَّاتٌ مجرَّدةٌ في ذواتها مُبرَّأةٌ[1674] عن ظُلمةِ المادَّةِ والشهوةِ والغضبِ، ومتَّصِفةٌ بالكمالاتِ العِلْمِيَّةِ بالفعل، وقادرةٌ على التشكُّلاتِ المختلفةِ والأعمالِ الشاقَّةِ، مُطَّلِعَةٌ على أسرارِ الغيبِ، وعباداتُهم دائمةٌ.

والجوابُ عن الأوَّلِ أنَّ ذلك إنَّما يدلُّ على الفضيلة لا على الأفضليَّةِ.

ولو سُلِّمَ فإنَّما يدلُّ على أفضليَّتِهم على البشر الذين يَستكبِرون عن عبادته لا على مَن ليس كذلك، سِيَّما الأنبياءُ عليهم الصلاةُ والسلامُ.

وعن الثاني بأنَّ جميعَ ذلك لا يَمنَعُ كونَ الأنبياءِ أفضلَ منهم بمعنى أكثرَ ثواباً على ما[1675] هو المقصودُ [ل/158ظ] [و/150ظ] ههنا.

[1672] النحل 49.

[1673] الأنبياء 26 – 27.

[1674] (في ذواتها مبرَّأةٌ): ليس في (ل، و).

[1675] (على ما): في (ل، و): (كما).

[الكتب السماوية]

مسألة خلافيةٌ (51)

(ولمْ يكنْ نبيُّنا محمَّدٌ عليه الصلاةُ والسلامُ مُتعبَّداً بشرع مَن قَبْلَه مطلَقاً) [ب/145و] أي: لا قبلَ البعثةِ ولا بعدَه على ما عليه جمهورُ أصحابِنا[1676].

أمَّا الأوَّلُ فلأنَّه لو كان.. لنُقِلَ ولَمَا أمكنَ كَتْمُهُ.

وأمَّا الثاني فلأنَّ نبيَّنا عليه الصلاةُ والسلامُ أصلٌ متبوعٌ في الشرائع، فلا يكونُ تابعاً للغير.

(خلافاً للأشاعرة)[1677] فإنَّهم قالوا: إنَّه كان مُتعبَّداً قبلَ البعثةِ وبعدَها بشرع مَن قَبْلَه مستدلِّين بأنَّ[1678] شريعةَ مَن قَبْلَنا يَلزمُنا العملُ بها على أنَّها شريعةٌ لصاحبها من الأنبياء ما لمْ يَظهرْ ناسِخُهُ[1679]؛ لأنَّ شريعةَ كلِّ نبيٍّ باقيةٌ في حقِّ مَن بعدَهُ إلى قيام الساعةِ ما لمْ يَظهرْ ناسِخُهُ؛ لقوله تعالى: ﴿أولئِكَ الذين هَدَى اللهُ فبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[1680]، والهدى اسمٌ يقعُ على الإيمانِ والشريعةِ.

قلنا: معنى الاقتداءِ الأخذُ بالهُدى لا على كونِها شريعةً لهم بل على كونِها شريعةً لكَ، أو على أنَّها طريقةُ العقلِ والسَّمْعِ وهو الظاهرُ؛ لأنَّ الواجبَ على كلِّ أحدٍ اتِّباعُ الدليلِ من العقلِ والسَّمْعِ، ولا يجوزُ له التقليدُ سِيَّما للأنبياء عليهم الصلاةُ والسلامُ، أو[1681] المرادُ بالهدى الإيمانُ فقط.

(ولله تعالى كُتُبٌ) وهي مئةٌ وأربعةَ عَشَرَ: التوراةُ والإنجيلُ والزَّبُورُ والفُرقانُ، وما عداها صُحُفٌ.

(أنزلها على أنبيائه) بأنْ ألهمهما جبرائِلَ وهو في السماء وعلَّمَهُ قراءتَهُ، ثُمَّ إنَّ جبرائِلَ عليه الصلاةُ والسلامُ أدَّاه في الأرض على ما فَهِمَهُ وتعلَّمَهُ إلى الأنبياء: إمَّا بانخلاعِهِ عن صورته الأصليَّةِ إلى الصورة البشريَّةِ حتَّى يأخذَه الرسولُ منه، وإمَّا بانخلاع النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ عن صورته البشريَّةِ إلى الصورة المَلَكِيَّةِ ويأخذُهُ من جبرائِلَ عليه الصلاةُ والسلامُ.

(وبيَّنَ فيها ما يحتاجُ إليه الناسُ في الدِّين والدنيا) لئلَّا يكونَ لهم حُجَّةٌ على الله بعد الرُّسُلِ.

[1676] (على ما عليه جمهور أصحابنا): ليس في (ل).

[1677] انظر: حاشية العضد على مختصر المنتهى (567/3).

[1678] (مستدلين بأن): في (ل): (لأن).

[1679] (ناسخة): في (ل): (ناسخ).

[1680] الأنعام 90.

[1681] (أو): في (و): (و).

(**وأنزلَ على نبيّنا عليه الصلاةُ والسلامُ الفُرقانَ**) وعلى موسى التوراةَ، وعلى عيسى الإنجيلَ، وعلى داودَ الزَّبورَ، وعلى شِيثٍ خمسين صحائفَ، وعلى إدريسَ ثلاثين صحائفَ، وعلى إبراهيمَ عشرين صحائفَ، وعلى آدَمَ عشرَ صحائفَ.

(**معجزةً له**) [ل/159و] اختلفوا في وجه إعجازِه، (قيل: إنَّه [ب/145ظ] الصَّرْفَةُ، وقيل: نَظْمُهُ الغريبُ، وقيل: سلامَتُهُ عن الاختلافِ، وقيل: اشتمالُهُ [و/151و] دقائقَ العلومِ والحِكَمِ، وقيل: إخبارُهُ عن الغيبِ، إلى غير ذلك من الأقوال)[1682].

والحقُّ ما عليه أهلُ السُّنَّةِ من أنَّ إعجازَهُ لبلاغته[1683] وفصاحته[1684].

([1685] (**والمعراجُ**) أي: معراجُ نبيّنا عليه الصلاةُ والسلامُ.

(**يقظةً بجسمه من المسجدِ الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى ثُمَّ إلى السماء ثُمَّ إلى ما شاء اللهُ تعالى من العُلى حقٌّ**) إلَّا أنَّ الإسراءَ من المسجدِ الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى ثابتٌ بالكتاب، ومن المسجدِ الأقصى إلى السماءِ ثابتٌ بالخبرِ المشهورِ، ثُمَّ إلى ما شاء اللهُ ثابتٌ بخبرِ الواحدِ، هذا مذهبُ أهلِ الحقِّ[1686].

وقيل: كان المعراجُ في المنام، وقيل: للرُّوحِ فقط، وقيل: إلى المسجدِ الأقصى فقط)[1687].

[1682] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1683] (أن إعجازه لبلاغته): في (ل): (أنه بلاغته).

[1684] في (ل) زيادة: (كما ذكرناه في بحث الكلام).

[1685] من هنا إلى قوله: (فصلٌ: عذاب القبر) مغايِرٌ لِمَا في (ل).

[1686] انظر: شرح العقائد النسفية (ص91).

[1687] ما بين قوسين في (ل): ((والمعراجُ) أي إسراءُ نبيّنا عليه الصلاةُ والسلامُ ليلاً كما دلَّ عليه قولُهُ تعالى: ﴿سُبحانَ الذي أَسْرى بعبدِهِ ليلاً مِنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إلى المَسْجِدِ الأَقْصَى﴾.

اختلفوا في هذا الإسراءِ هل هو إسراءٌ واحدٌ في ليلةٍ واحدةٍ يقظةً أو مناماً، أو إسراءان كلُّ واحدٍ في ليلةٍ مرَّةً بروحِهِ وبَدَنِهِ يقظةً ومرَّةً مناماً.

واحتجَّ القائلون بأنَّه رؤيا منامٍ بقوله تعالى: ﴿وما جَعَلْنا الرُّؤْيا التي أَرَيناكَ إلَّا فِتنةً للنَّاسِ﴾؛ لأنَّ الرؤيا مصدرُ الحُلْمِيَّةِ ومصدَرُ البصريَّةِ هو الرؤيةُ بالتاء.

وأُجيبَ بمَنْعِ الفرقِ بينهما، بل كلاهما واحدٌ كالقُربَا والقُربَةِ، ولذا قال ابنُ عبَّاسٍ في تفسير الآيةِ: "هي رؤيا عينٍ أُراها صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ ليلةَ أُسريَ به".

فإنْ قيل: قد ثبتَ أنَّ عائشةَ رضي اللهُ عنها قالت: "ما فُقِدَ جسدُهُ الشريفُ"، وهو ظاهرٌ في رؤيا منامٍ لا رؤيةِ عينٍ. = أُجيبَ بأنَّ معناه ما فُقِدَ جسدُهُ عن روحِهِ بل كان مع روحِهِ، وأُسريَ جسدُهُ مع روحه.

(فصلٌ: [في القبر وعذابه ونعيمه وسؤاله]

عذابُ القبرِ للكافرين ولبعض عُصاةِ المؤمنين) خصَّ البعضَ[1688]؛ لأنَّ من عُصاةِ المؤمنين مَن لا يريدُ اللهُ تعذيبَهُ فلا يُعذَّبُ على ما ورد في الصحاح.

(وتنعيمُ أهلِ الطاعةِ في القبر) بأنْ يَخْلُقَ اللهُ تعالى في جميع أجزاءِ الميِّتِ أو في بعضِها نوعاً من الحياة قَدْرَ ما يُدرِكُ ألمَ العذابِ أو لذَّةَ التنعيمِ؛ لأنَّ التعذيبَ والتنعيمَ بدون الحياةِ مُحالٌ وإنْ جوَّزَهُ الصالحِيَّةُ[1689] والكرَّامِيَّةُ، فلا بدَّ له من الحياة[1690].

مسألةٌ خلافيةٌ (52)

لكنَّهم اختلفوا في لزوم إعادةِ الرُّوحِ في القبر في البَدَن بناءً على أنَّ التعذيبَ والتنعيمَ لا يتوقَّفُ على إعادة الرُّوحِ، وإنَّما يتوقَّفُ على نوعٍ من الحياة سواءٌ أُعيدَ الرُّوحُ أو لا[1691].

واحتجَّ القائلون بأنَّه بالجسد يقظةً بما تلوناه؛ لأنَّ الأصلَ في الأفعالِ الخارجةِ أنْ تُحملَ على اليقظة حتَّى يَدُلَّ دليلٌ على خلافه، وبأنَّ ذلك لو كان مناماً.. لَمَا كانت فتنةً للناس، إذ لا استبعادَ فيه؛ لأنَّ العقلَ لا يُبعِدُهُ.

وقال النوويُّ: كان الإسراءُ به عليه الصلاةُ والسلامُ مرَّتَين: مرَّةً في المنام ومرَّةً في اليقظة.

وقال السُّهَيليُّ: إنَّ مرَّةَ النومِ تَوطِئةٌ له عليه الصلاةُ والسلامُ وتيسيرٌ عليه لمرَّةِ اليقظةِ؛ لأنَّ حالةَ النومِ أسهلُ.

وقال في «المواهب»: الحقُّ أنَّه إسراءٌ واحدٌ بروحه وجسده يقظةً عندَ جمهورِ المحدِّثين والفقهاءِ والمتكلِّمينَ، وتواردَتْ عليه ظواهرُ الأخبارِ الصحيحةِ، ولا ينبغي العدولُ عنه، إذ ليس في العقل ما يُحيلُه، ولذا قلنا:

(يقظةً بجسمه من المسجدِ الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى) لِمَا تلوناه وبيَّنَّاه.

وقالوا: هذا الإسراءُ من خواصِّ نبيِّنا عليه الصلاةُ والسلامُ ولمْ يقعْ لسائر الأنبياءِ.

(ثُمَّ إلى السماء) كما رُويَ في «الصحيحين» من الخبرِ المشهورِ.

(ثُمَّ إلى ما شاءَ اللهُ من العلى حقٌّ) قالوا: المعارجُ ليلةَ الإسراءِ عشَرةٌ: سبعٌ إلى السماوات، والثامنُ إلى سِدْرَةِ المنتهى، والتاسعُ إلى المستوى الذي يُسمَعُ فيه صريفُ الأقلامِ في تصاريفِ الأقدارِ، والعاشرُ إلى العرشِ والرَّفْرَفِ والرؤيةِ وسماعِ الخِطابِ).

[1688] (خصَّ البعضَ): ليس في (ل).

[1689] الصالحيَّةُ: فرقةٌ من المعتزلة، أصحابُ صالح بن عمر الصالحيّ، وهم جوّزوا قيام العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر بالميّت، ويلزمهم جواز كون الناس مع اتِّصافهم بهذه الصفات أمواتاً، وألَّا يكونَ الباري تعالى حيّاً، وجوَّزوا خلوَّ الجوهر عن الأعراض كلِّها. انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1056/1)، والملل والنحل (144).

[1690] (فلا بدَّ له من الحياة): ليس في (ل).

[1691] في (ل) زيادة: (لإمكان نوعٍ من الحياة بدون الروح).

فذهب أكثرُ الماتُريديَّةِ إلى لزومِ إعادتِهِ[1692].

وذهب الأشعريُّ[1693] وأصحابُهُ إلى عدم لزومِ إعادتِهِ[1694].

فإنْ قيل: إنَّ الأصحَّ من الأقوالِ[1695] أنَّ التعذيبَ والتنعيمَ على البَدَن والرُّوحِ جميعاً، فكيف يَصِحُّ هذا القولُ بدون إعادةِ الرُّوحِ في البدن[1696]؟

قلنا: لا مَنْعَ عقلاً ولا نقلاً عن تعذيبِ البَدَنِ وتنعيمِهِ بخلق نوعِ حياةٍ فيه بدون إعادةِ الرُّوحِ، وتعذيبِ [ب/146و] الرُّوحِ وتنعيمِهِ مجرَّداً عن البَدَن لعلاقته السابقةِ بالبَدَن المعذَّبِ أو المنعَّمِ[1697]، وهذا ظاهرٌ على القول بتجرُّدِ النفسِ –أي: الرُّوحِ–.

وأمَّا على القول بأنَّها: عبارةٌ عن جزءٍ لا يتجزَّأُ في القلب، أو أجسامٌ [و/151ظ] لطيفةٌ ساريةٌ في البَدَن، أو الأجزاءُ الأصليَّةُ الباقيةُ من أوَّل العُمُرِ إلى آخِرِه.. فكلٌّ من التعذيبِ والتنعيمِ والسؤالِ للبَدَن والرُّوحِ معاً[1698] بلا تَفرُّقِ أحدِهما عن الآخَرِ أصلاً.

فإنْ قيل: إنَّ أحوالَ القبرِ من التعذيبِ والتنعيمِ إلى قيامِ الساعةِ لا ينتظِمُ إلَّا ببقاءِ ما يُعذَّبُ ويُنعَّمُ من الرُّوحِ والبَدَنِ، وبعدَ الموتِ كيف[1699] يُتصوَّرُ بقاؤهما؟

قلنا: بقاءُ الرُّوحِ على القول بتَجرُّدِ النفسِ ظاهرٌ، وأمَّا على باقي الأقوالِ [ل/160و] فلعلَّ اللهَ يستحفظُها بعد خرابِ البَدَنِ، وكذا البَدَنُ على القولِ بأنَّها يُعذَّبُ ويُنعَّمُ لعلَّ اللهَ يستحفظُها وإنْ تفرَّقَتْ أعضاؤه وتفتَّتَ أجزاؤه وانعدمَتْ تركيبُهُ.

(بما يَعلَمُهُ اللهُ تعالى ويُريدُ حقٌّ) لقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعرَضُونَ عليها غُدُوّاً وعَشِيّاً ويومَ تَقُومُ السَّاعةُ أَدخِلُوا آلَ فِرعَونَ أشدَّ العذابِ﴾[1700]، ولِمَا في «الصحيحَين» أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ قال: «إنَّ

[1692] انظر: الفقه الأكبر (ص65).

[1693] (وذهب الأشعريُّ): في (ل): (والأشعريُّ).

[1694] انظر: شرح العقائد النسفية (ص67).

[1695] (من الأقوال): ليس في (ل).

[1696] (في البدن): ليس في (ل).

[1697] (أو المنعَّم): في (ل): (والمنعَّم).

[1698] (معاً): ليس في (ل).

[1699] (كيف): في (ل): (لا).

[1700] غافر 46.

أحدَكُم إذا مات عُرِضَ عليه مقعدُهُ بالغداةِ والعَشِيِّ، إنْ كان من أهل الجنَّةِ فمِنَ الجنَّةِ، وإنْ كان من أهل النَّارِ فمِنَ النَّارِ»[1701].

اعلمْ أنَّهم اختلفوا في هذه المسألةِ: فأنكرها قومٌ بالكُلِّيَّةِ، وأثبتَها آخَرون، ثُمَّ اختلف المثبِتون: فمنهم مَن أثبتَ التعذيبَ وأنكرَ الإحياءَ في القبر، وهو خلافُ العقلِ، ومنهم مَن لمْ يُثبِتِ التعذيبَ بالفعل، بل قال: "يُجمَعُ الآلامُ في جسده فإذا حُشِرَ أحسَّ بها دفعةً"، وهذا إنكارٌ لعذاب القبرِ أيضاً فلا يُعتَدُّ به، ومنهم مَن قال بإحيائه من غير إعادةِ الرُّوحِ، ومنهم [ب/146ظ] مَن قال بالإحياءِ وإعادةِ الرُّوحِ أيضاً في البَدَنِ كما ذكرناه، ولا يَلزمُ أنْ يُرى منه أثرُ الحياةِ من الحركةِ وغيرِها، حتَّى إنَّ المأكولَ في بطنِ الآكِلِ يُحيي ويُعذَّبُ ولا نَعلَمُهُ، ولا يُستبعَدُ ذلك؛ لأنَّ مَن أخفى النارَ في الشجرِ الأخضرِ قادرٌ على إخفاءِ العذابِ والتنعيمِ أيضاً.

قال الإمامُ الغزاليُّ[1702]: واعلمْ أنَّ لكَ ثلاثُ مقاماتٍ في تصديق أمثالِ هذا: [و/152و]

أحدُها أنْ يُصدِّقَ بأنَّ الحيَّةَ مثلاً موجودٌ تلدَغُ الميِّتَ ولكنْ لا نشاهِدُ ذلك، فإنَّ هذه العينَ لا تَصلُحُ بمشاهدة تلك الأمورِ الملكوتيَّةِ، وكلُّ ما يتعلَّقُ بالآخرة فهو عالَمُ الملكوتِ.

وثانيها أنْ يتذكَّرَ أمرَ النائمِ، فإنَّه يَرى في نومه حيَّةً تلدَغُهُ وهو يتألَّمُ بذلك حتَّى تراه في نومه يصيحُ من ذلك ويعرقُ جبينُهُ وقد ينزعِجُ عن مكانه، كلُّ ذلك يُدرِكُهُ[1703] من نفسه ويتأذَّى به كاليقظان وهو يشاهدُهُ، وأنتَ تَرى ظاهرَهُ ساكناً ولا تَرى في حوالَيه حيَّةً، والحيَّةُ موجودةٌ في حقِّهِ والعذابُ [ل/160ظ] حاصلٌ له، ولكنَّه في حقِّكَ غيرُ مشاهَدةٍ، وإذا كان العذابُ ألَمَ اللدغِ.. فلا فرقَ بين حيَّةٍ يُتخيَّلُ أو يُشاهَدُ.

وثالثُها أنْ يَعلَمَ أنَّ الحيَّةَ بنفسها لا تؤلِمُ بل الذي يلقاكَ منها وهو السُّمُّ، ثُمَّ السُّمُّ ليس هو الألَمُ بل عذابُكَ في الأثر الذي يحصلُ فيكَ من السُّمِّ، فلو حصل مثلُ ذلك الأثرِ من غيرِ السُّمِّ.. لكان ذلك

[1701] أخرجه البخاريُّ برقم (1379)، ومسلمٌ برقم (2866) من حديث ابنِ عُمَرَ.

[1702] انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين (4/500-501)، دار المعرفة – بيروت.

[1703] (يدركه): في (و): (مُدرِكُهُ).

العذابُ قد يُعرَفُ وقد كان لا يمكنُ تعريفُ ذلك النوعِ من العذاب إلَّا بأنْ يُضافَ إلى السببِ الذي يُفضِي[1704] إليه في العادة.

والأخلاقُ الذميمةُ والصفاتُ المهلِكةُ تنقلبُ إلى مؤذِياتٍ في النفس ومؤلِماتٍ عند الموت، فيكونُ كآلامِ لَدْغِ الحيَّاتِ من غيرِ وجودِ الحيَّاتِ.

واللهُ تعالى قادرٌ على أنْ يعذِّبَ بكلٍّ من هذه المقاماتِ ويجمعَها معاً.

(وسؤالُ مُنكَرٍ ونَكيرٍ [ب/147و] **في القبر)** وهما مَلَكَانِ يدخُلان في القبر فيَسألان العبدَ عن ربِّهِ وعن دينِهِ وعن قِبلتِهِ[1705]، وقيل: عن عقائدِهِ فقط.

وإنَّما سُمِّيا بالمُنكَرِ والنَّكيرِ لأنَّهما لا يُشبِهان خَلْقَ الآدميِّين ولا خَلْقَ الملائكةِ ولا خَلْقَ الطيرِ ولا البهائمِ[1706]، فكأنَّه يُنكِرُهما الناظرُ لعدم أُنسِهِ لهما.

واختلفوا في أنَّ السؤالَ هل يتكرَّرُ؟

قيل: إنَّه يتكرَّرُ ثلاثاً، وقال ابنُ ناجي: والأخبارُ الصحيحةُ تدلُّ على أنَّ السؤالَ مرَّةً واحدةً[1707].

واختلفوا أيضاً في أنَّ الكافرَ هل يُسألُ؟

فذهب القُرطُبِيُّ [و/152ظ] وابنُ القيِّمِ إلى أنَّهم يُسألون، وقيل: إنَّهم لا يُسألون.

والجمهورُ على الأوَّلِ؛ لعموم أحاديثِ السؤالِ[1708].

وفي أنَّ السؤالَ في القبر[1709] هل يختصُّ بهذه[1710] الأُمَّةِ أو يعمُّ الأممَ السالفةَ؟

[1704] (يفضي): في (و): (يقتضي).

[1705] (وعن قِبلته): في (ل): (وقِبلته).

[1706] (ولا البهائم): في (ل): (والبهائم).

[1707] انظر: قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (ت 837هـ)، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة (58/1)، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1428هـ/ 2007م.

[1708] انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة (ص413-415)، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة (ص83)، دار الكتب العلمية – بيروت.

[1709] (أنَّ السؤال في القبر): في (ل): (أنَّه).

[1710] (يختصُّ بهذه): في (ل): (يخصُّ هذه).

قيل: يختصُّ[1711]؛ لأنَّ الأممَ السالفةَ كانت الرُّسُلُ تأتيهم بالرسالة، فإذا أبَوا.. كفَّتِ الرُّسُلُ واعتزلوهم وعُوجِلوا بالعذاب[1712]، فلَمَّا بعثَ اللهُ تعالى محمَّداً بالرحمة.. أمسكَ عنهم العذابَ وأُعطيَ السيفَ حتَّى يَدخُلَ في دين الإسلام[1713]، فمَن دخل مهابةَ السيفِ ويسترُ الكفرَ ويظهرُ الإيمانَ فلَمَّا مات.. كشفَ اللهُ في القبر [ل/161و] بالسؤال ما يسترُهُ في الدنيا.

والحقُّ العمومُ أيضاً، لعموم الأدلَّةِ.

وقال الفاكِهانيُّ: "الظاهرُ عندي أنَّ الملائكةَ يُسألون أيضاً، وكذا الجِنَّ"، وتَوقَّفَ في سؤال أهلِ الفترةِ والمجانينِ والبُلْهِ.

وقال السيوطيُّ: ومقتضى «الروضةِ[1714]» أنَّه لا يُسألُ إلَّا المكلَّفون[1715].

وأمَّا الأنبياءُ عليهم الصلاةُ والسلامُ، فقيل: إنَّهم يُسألون لكنْ لا عن نبيِّهِ بل عن ربِّهِ وعن أُمَّتِهِ هل يبلِّغُهم الدِّينَ، وقيل: إنَّهم لا يُسألون[1716].

[1711] (يختصُّ): في (ل): (يخصُّ).

[1712] (بالعذاب): في (ل): (بالعقاب).

[1713] (الإسلام): في (ل): (الله).

[1714] انظر: الإمام محيي الدين النووي (ت 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (138/2)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، لبنان – سوريا – الأردن، الطبعة الثالثة، 1412هـ / 1991م.

[1715] انظر: جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي (211/2)، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، 1424هـ/2004م، وأورد السيوطي الاستشهاد به أيضاً في منظومته «التثبيت عند التبييت» البيت رقم (86).

[1716] قال الكمال ابن الهمام الحنفي: "الأصح أن الأنبياء لا يُسألون". انظر: الكمال ابن الهمام الحنفي (ت 681)، المسايرة في علم الكلام (ص 149)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، المطبعة المحمودية، مصر، الطبعة الأولى، 1348هـ/1929م.

وقال الشهاب الرملي الشافعي: "الأصح أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يُسألون؛ لأن غير النبي يسأل عن النبي فكيف يسأل هو عن نفسه". انظر: شهاب الدين الرملي الشافعي (ت 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (42/3)، دار الفكر، لبنان، 1404هـ/1984م.

وأمَّا الأطفالُ فقد جَزَمَ القُرطُبيُّ وصاحبُ «البزَّازيَّةِ[1717]» أنَّهم يُسألون لكنْ يُكمَّلُ لهم (عقلُهم ليَعرِفوا بذلك منزلتَهم وسعادتَهم، ويُلهَمون الجوابَ[1718]، وقال جماعةٌ وأكثرُ)[1719] الحنفيَّةِ: إنَّهم لا يُسألون، وقيل: توقَّفَ أبو حنيفةَ في السؤال عنهم.

واعلمْ [ب/147ظ] أنَّ أطفالَ الأنبياءِ والمؤمنين في الجنَّةِ بالإجماع، واختلفوا في أطفال المشركين على خمسةِ[1720] أقوالٍ:

أحدُها[1721] أنَّهم في الجنَّةِ، وعليه المحقِّقون لقوله تعالى ﴿وما كنَّا معذِّبينَ حتَّى نَبعَثَ رسولاً﴾[1722] ﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرى﴾[1723]، ولما رواه البخاريُّ طويلاً[1724] أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ رأى أطفالَ المسلمين والكفارِ حولَ إبراهيمَ عليه الصلاةُ والسلامُ في الجنَّةِ[1725]، ورؤيا الأنبياءِ وحيٌ.

وما رُويَ في بعضِ الأحاديثِ[1726] أنَّهم خُدَّامُ أهلِ الجنَّةِ[1727] فعلى تقدير صحَّتِهِ يُحتمَلُ أنْ يكونَ المرادُ به[1728] كنايةً عن نزول مراتبهم عن مراتب أطفالِ المسلمين[1729].

[1717] (وصاحبُ البزازيَّة): في (ل): (والبزازيُّ).

وصاحبُ البزازيَّةِ هو: حافظُ الدينِ محمَّدُ بنُ محمَّدِ بنِ شهابٍ الكَرْدَرِيُّ الشهير بالبزَّازيِّ (ت 827هـ). انظر ترجمته في: سلم الوصول (236/3)، وشذرات الذهب (183/7).

[1718] انظر: محمد بن شهاب البزاز الكردري (ت 827هـ)، الفتاوى البزازية أو الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان (38/1)، دار الكتب العلمية- بيروت، 2009م.

[1719] ما بين قوسين: في (ل): (عقولهم وقال أكثر).

[1720] (خمسة): ليس في (ل).

[1721] (أحدها): في (ل): (الأول).

[1722] الإسراء 15.

[1723] فاطر 18:

[1724] في (ل) زيادة: (مِن).

[1725] أخرجه البخاريُّ برقم (1386) عن سَمُرَةَ بنِ جندبٍ بلفظ: «والشيخُ في أصلِ الشجرةِ إبراهيمُ عليه السلامُ، والصبيانُ حولَهُ فأولادُ الناسِ».

[1726] في (ل) زيادة: (مِن).

[1727] أخرجه البزَّارُ في «مسنده» (384/10) برقم (4516) عن سَمُرَةَ بن جندبٍ بلفظ: أنَّ رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم سُئِلَ عن أطفال المشركين فقال: «هم خَدَمُ أهلِ الجنَّةِ».

[1728] (فعلى تقدير صحَّته يحتمل أنْ يكون المراد به): ليس في (ل).

[1729] في (ل) زيادة: (في الجنَّة).

والثاني أنَّهم في النَّار تَبَعاً لآبائهم ولِمَا صحَّ من حديثِ المَوؤودةِ.

والثالثُ التوقُّفُ، [و/153و] وهو المرويُّ عن أبي حنيفةَ، وعبَّروا عنه بمشيئة[1730] اللهِ تعالى.

الرابعُ أنَّهم يُجمَعون يومَ القيامةِ[1731] وتُؤجَّجُ لهم نارٌ يقال: "ادخلوها"، فيَدخُلُها مَن كان في عِلْمِ اللهِ تعالى سعيداً ويمتنعُ عنها مَن كان في عِلْمِ اللهِ شَقِيّاً لو أدركَ العملَ، فيقولُ اللهُ تعالى[1732]: "لي عَصَيتُم، فكيف برُسُلي لو لاقَوكم في الدنيا؟!".

الخامسُ أنَّهم في الأعرافِ، قال ابنُ تيميَّةَ: هذا القولُ لا أعرِفُهُ عن خَبَرٍ ولا عن أثرٍ[1733].

(ثابتٌ بالسَّمْعِ) لِمَا في «الصحيحَين» مرفوعاً أنَّ العبدَ إذا وُضِعَ[1734] في قبره وتولَّى عنه أصحابُهُ أتاه مَلَكان فيُقعِدانِهِ فيقولان له: "ما كنتَ تقولُ في هذا الرجلِ" -يعني: محمَّداً عليه الصلاةُ والسلامُ-، فأمَّا المؤمنُ فيقولُ: "أشهدُ أنَّه عبدُ اللهِ ورسولُهُ"، وأمَّا المنافقُ والكافرُ فيقولُ: "لا أدري كنتُ أقولُ ما يقولُ الناسُ"، فيُضرَبُ بمِطراقٍ من حديدٍ (ضربةً، فيصيحُ صيحةً يسمعُها مَن يليه إلَّا الثقلَين[1735].

والظاهرُ من هذا أنَّ الرُّوحُ يُعادُ في القبر في البَدَن فيُسألُ معه، وفيه خلافٌ سبقَ ذِكرُهُ)[1736].

[1730] (وعبَّروا عنه بمشيئة): في (ل): (بأنَّهم في مشيئة).

[1731] (يوم القيامة): ليس في (ل).

[1732] في (ل) زيادة: (لهم).

[1733] (قال ابن تيميَّة هذا القول لا أعرفه عن خبرٍ ولا عن أثرٍ): ليس في (ل).

انظر: تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى (311/4)، تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة: الثالثة، 1426هـ/ 2005م.

[1734] (أنَّ العبد إذا وضع): في (ل): (إذا وضع العبد).

[1735] أخرجه البخاريُّ برقم (1338)، ومسلمٌ برقم: (2870) من حديث أنسٍ.

[1736] ما بين قوسين (ضربة... ذكره): ليس في (ل).

(فصلٌ: [في المعاد وأحواله]

المَعادُ) وهو مصدَرٌ مِيميٌّ أو اسمُ مكانٍ من العَوْدِ، وحقيقةُ العَوْدِ الرجوعُ إلى ما كان عليه، [ل/161ظ] والمرادُ ههنا رجوعُ الأبدانِ إلى الوجودِ بعد العدمِ أو إلى اجتماعِ الأجزاءِ بعد التفرُّقِ مع إعادة الرُّوحِ فيه، وهو المَعادُ الجسمانيُّ.

اعلمْ أنَّ الأقوالَ في مسألة المَعادِ خمسةٌ:

الأوَّلُ ثُبوتُ المَعادِ [ب/148و] الجسمانيّ فقط، وهو قولُ جمهورِ المتكلِّمين النافين بتجرُّدِ النفسِ، لا بمعنى أنَّ البَدَنَ يُعادُ بدون الروحِ إذ هو باطلٌ، بل بمعنى أنَّ البَدَنَ متى أُعيدَ يُعادُ معه الرُّوحُ[1737].

الثاني ثُبوتُ المَعادِ الرُّوحانيّ فقط، وهو قولُ الإلهيّين من الحكماءِ بناءً على أنَّ البَدَنَ ينعدمُ بالكُلِّيَّةِ فلا يُعادُ، والرُّوحُ جوهرٌ مجرَّدٌ لا يفنى فيعودُ إلى ما كان عليه قبل دخولِهِ البَدَنَ من التجرُّدِ في عالَمِ المجرَّداتِ.

الثالثُ ثُبوتُهما معاً، وهو قولُ الإمامِ الغزاليّ والكَعبيّ والراغبِ بناءً على أنَّ الرُّوحَ عندهم جوهرٌ مجرَّدٌ باقٍ بعد خرابِ [و/153ظ] البَدَنِ، ليس بجسمٍ ولا جسمانيّ، فيعودُ إلى البَدَنِ المخلوقِ من الأجزاء المتفرِّقةِ للبَدَنِ الأوَّلِ نفسُهُ المجرَّدةُ الباقيةُ بعد خرابِ ذلك البَدَنِ. بخلاف القول الأوَّلِ، فإنَّ الرُّوحَ عندهم ليس بمجرَّدٍ، بل هو عبارةٌ: عن جسمٍ لطيفٍ خفيفٍ[1738] نورانيّ عُلويّ[1739] مخالِفٍ بالماهيَّةِ للبَدَنِ سارٍ فيه سَرَيانَ ماءِ الوردِ في الوردِ، أو عن دَمٍ معتدلٍ في البَدَن، أو عن مِزاجٍ معتدِلٍ فيه، أو عن أجزاءٍ لا تتجزَّأُ في القلب، أو أجزاءٍ ساريةٍ في البَدَن باقيةٍ من أوَّلِ العُمُرِ إلى آخِرِه.

فيَلزمُهُ إعادةُ الرُّوحِ مع البَدَن لعدم انفكاكه عنه، ولهذا[1740] خَصُّوا المَعادَ بالجسمانيّ[1741] فقط؛ لكون لفظِ "الجسمانيّ" شاملاً للروح أيضاً، (وهذا –على اختلافِ أقوالِهم– يُقالُ له: "الرُّوحُ الحيوانيُّ"، ومُثبِتو المجرَّدَةِ قائلون به أيضاً)[1742].

الرابعُ عدمُ ثُبوتِ شيءٍ منهما، وهو قولُ القدماءِ من الحُكماءِ.

[1737] انظر: شرح المواقف للجرجاني (289/8).

[1738] (خفيف): ليس في (ل).

[1739] (علويّ): ليس في (ل).

[1740] (ولهذا): في (ل): (ولذا).

[1741] (المعاد بالجسماني): في (ل): (بالمعاد الجسماني).

[1742] ما بين قوسين: ليس في (ل).

الخامسُ التوقُّفُ، وهو المنقولُ عن جالِينُوسَ.

(**حقٌّ**) بإجماعِ أهلِ المِلَلِ وشهادةِ النصوصِ بحيثُ لا يقبلُ التأويلَ[1743] كقولِهِ تعالى: ﴿مَنْ يُحيِي العِظامَ وهيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحيِيها الذي أَنشأَها أوَّلَ مرَّةٍ﴾[1744]، وقولِهِ تعالى ﴿ثُمَّ إنَّكُمْ يومَ القيامةِ تُبعَثُون﴾[1745] إلى غيرِ ذلك... [1746]

ولهذا[1747] قال الإمامُ: لا يمكنُ الجمعُ بين الإيمانِ باللهِ تعالى[1748] وبين إنكارِ الحشرِ الجسمانيّ.

[وقال العلَّامةُ الدوَّانيُّ[1749]: وكذا لا يُجمَعُ بين القولِ بقِدَمِ العالَمِ على ما يقولُ به الفلاسفةُ وبين الحشرِ الجِسمانيّ؛ لأنَّ النفوسَ الناطقةَ على هذا التقديرِ غيرُ متناهيةٍ، فيستدعي حشرُها جميعاً أبداناً غيرَ متناهيةٍ في أمكنةٍ غيرِ متناهيةٍ؛ لأنَّه لا بدَّ حينئذٍ لكلِّ نفسٍ من بَدَنٍ مستقلٍّ، فيَلزمُ عدمُ تناهي الأبعاد، وقد ثبتَ بالبرهان تناهيها.

أُجيبَ عنه بأنَّ حشرَ الأجسادِ اللازمَ على تقدير وقوعِ المَعادِ الجِسمانيّ هو حشرُ المكلَّفين من المطيعِ المستحِقِ للثواب والعاصي المستحِقّ للعقاب، لا حشرُ جميعِ أفرادِ البشرِ مكلَّفاً كان أو غيرَ مكلَّفٍ، فإنَّه ليس من ضروريَّاتِ الدِّينِ؛ لأنَّ الأخبارَ المنقولةَ فيه لمْ تَصِلْ حدَّ التواترِ ولمْ ينعقدْ عليه الإجماعُ، بل كان مختلَفاً فيه، فلمْ يكنِ الاعتقادُ من شرائط الإسلامِ.

ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا الجوابَ مخالِفٌ للمشهور في عامَّةِ الكُتُبِ المعتبَرةِ وأنَّه مبنيٌّ على القول بأنَّ الحشرَ الجسمانيَّ لترتيب الجزاءِ خيراً أو شرّاً فقط، والحصرُ ممنوعٌ، وإنَّهم قد صرَّحوا بأنَّ أطفالَ المؤمنين والأنبياءِ في الجنَّةِ بالإجماع، فإنكارُ الإجماع على حشر الأطفالِ مخالِفٌ لتصريحهم هذا][1750].

[1743] (بإجماع أهل الملل وشهادة النصوص بحيث لا يقبل التأويل): في (ل): (بالإجماع والنصوص).

[1744] يس 78.

[1745] المؤمنون 16.

[1746] (وقوله تعالى ﴿ثُمَّ إنَّكُمْ يومَ القيامةِ تُبعَثُون﴾ إلى غير ذلك): ليس في (ل).

[1747] (ولهذا): في (ل): (ولذلك).

[1748] (بالله تعالى): في (ل): (بما جاء به النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ).

[1749] انظر: حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني (ص390).

[1750] ما بين معقوفين: ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل).

(**بحشر الأجسادِ، وتُعادُ فيها الأرواحُ**)[1751] ينتظمُ على كلٍّ من المذهبِ الأوَّلِ والثالثِ، [ب/148ظ] تأمَّلْ[1752].

اعلمْ أنَّ الحشرَ الجسمانيَّ سواءٌ كان بالمعنى الأوَّلِ أو بالمعنى الثالثِ[1753] ممَّا أُجمِعَ عليه، ولكنَّهم اختلفوا[1754] في كيفيَّته: فذهب بعضُهم إلى أنَّه بإعادة البَدَنِ المعدومِ بعينه، أي: بجميع عوارضِهِ الشخصيَّةِ[1755]، وبعضُهم إلى أنَّه بجمعِ[1756] الأجزاءِ المتفرّقةِ كما كانت[1757]. [ل/162و]

فعلى الأوَّلِ يكونُ فناءُ الأجسامِ عبارةً عن العدم بالكُلِّيَّةِ، وعلى الثاني يكونُ عبارةً عن تفرُّقِ الأجزاءِ

واحتجَّ الأوَّلون بأنَّ البَدَنَ لا يمتنعُ وجودُهُ الثاني لذاته ولا للوازمه، وإلَّا لمْ يوجَدِ ابتداءً لكونه من قبيلِ الممتنعِ، فإذا لمْ يمتنعْ بالنظر إلى ذاته ولوازمه.. [و/154و] صار ممكناً بالنظر إلى ذاته، وهو المطلوبُ.

اعتُرِضَ عليه بأنَّ العَودَ لكونه وجوداً بعد طَرَيانِ العدمِ أخصُّ من الوجودِ المطلَقِ، ولا يَلزمُ من إمكانِ الأعمِّ إمكانُ الأخصِّ، ولا من امتناعِ الأخصّ امتناعُ الأعمِّ، فجاز أنْ يمتنعَ وجودُهُ بعد عدمِهِ لذاته أو للازمه، ولا يمتنعُ وجودُهُ مطلَقاً.

وأُجيبَ عنه بأنَّ الوجودَ أمرٌ واحدٌ في حدِّ ذاتِهِ لا يختلفُ ابتداءً وإعادةً بحسَب ذاتِهِ بل بحسَب الإضافةِ إلى الزمان، وكذلك الإيجادُ أمرٌ واحدٌ لا يختلف ابتداءً وإعادةً إلَّا بحسَب تلك الإضافةِ[1758]، فإذاً كلٌّ من الوجودَين[1759] والإيجادَين يتلازمان إمكاناً وامتناعاً، ولو جوَّزْنا كونَ الشيءِ الواحدِ ممكناً في زمانٍ ممتنعاً في زمانٍ آخَرَ -معلَّلاً بأنَّ الوجودَ في الزمان الثاني أخصُّ من الوجود مطلَقاً ومغايِرٌ للوجود في الزمان الأوَّلِ بحسَب الإضافة-.. لجاز الانقلابُ من الامتناع إلى الوجوبِ الذاتيّ؛ معلَّلاً بأنَّه يجوزُ أنْ يكونَ ذلك الوجودُ الأخصُّ ممتنعاً والمطلَقُ أو المغايِرُ[1760] واجباً، وهذا مخالِفٌ لبديهة العقلِ.

[1751] في (ل) زيادة: (هذا).

[1752] (تأمَّل): ليس في (ل).

[1753] (سواءٌ كان بالمعنى الأوَّل أو بالمعنى الثالث): ليس في (ل).

[1754] (ولكنَّهم اختلفوا): في (ل): (واختلفوا).

[1755] (الشخصيَّة): ليس في (ل).

[1756] (بجمع): في (و): (يجمع).

[1757] في (ل) زيادة: (أوَّلاً).

[1758] (الإضافة): ليس في (ل).

[1759] (الوجودين): في (و): (الموجودين).

[1760] (أو المغاير): في (و): (والمغاير).

وقد يقالُ: إنَّ الإعادةَ أهونُ للقابل من الابتداء لاستفادته بالوجود الأوَّلِ مَلَكَةَ الاتِّصافِ به فتكونُ ممكنةً. [ب/149و]

وأمَّا الآخَرُون وهم منكِرون لجواز إعادةِ المعدومِ بعينه:

فمنهم مَن ادَّعى الضرورةَ، وقال: "لا يجوزُ إعادةُ المعدومِ بعينه ضرورةً وبديهةً[1761]"، ولا يخفى عليكَ[1762] أنَّ دعوى الضرورةِ في محلِّ النزاعِ غيرُ مسموعةٍ، ومنهم مَن تمسَّكَ[1763] عليه بوجوهٍ:

الأوَّلُ أنَّه لو أُعيدَ المعدومُ بعينه.. لزم تخلُّلُ العدمِ بين الشيءِ ونفسِهِ، إذ الفَرْضُ أنَّ المعادَ هو المبدأُ بعينه، واللازمُ باطلٌ.

أُجيبَ عنه بوجوهٍ:

أحدُها أنَّه[1764] لا معنى لتخلُّلِ العدمِ ههنا سوى أنَّه كان موجوداً زماناً ثُمَّ زالَ عنه ذلك الوجودُ في زمانٍ ثانٍ ثُمَّ اتَّصفَ به في زمانٍ ثالثٍ، فتبيَّنَ أنَّ التخلُّلَ في الحقيقة إنَّما هو لزمان العدمِ بين زمانَيِ الوجودِ الواحدِ، [و/154ظ] وإذا اعتُبِرَت نسبةُ هذا التخلُّلِ إلى العدمِ مجازاً.. كفاه اعتبارُ التغايرِ في الوجودِ الواحدِ بحسَب زمانَيه.

وثانيها أنَّه[1765] يجوزُ التميُّزُ في الحالَين بعوارضَ غيرِ مشخِّصةٍ مع بقاء العوارضِ المشخِّصةِ بحالها في الحالَين، فلا يَلزمُ تخلُّلُ[1766] العدمِ بين الشيءِ الواحدِ [ل/162ظ] من جميعِ الوجوهِ.

وثالثُها[1767] أنَّه لو تمَّ دليلُكم هذا.. لدلَّ على امتناعِ بقاءِ شخصٍ من الأشخاص زماناً، وإلَّا لزم تخلُّلُ الزمانِ بين الشيءِ ونفسِهِ؛ لوجود ذلك الشخصِ في طرفَيِ زمانِ البقاءِ.

الثاني أنَّه لو جاز إعادةُ المعدومِ بعينه.. لجاز إعادةُ وقتِهِ الأوَّلِ؛ لأنَّه من جملةِ مشخِّصاتِهِ، واللازمُ باطلٌ؛ لاستلزامه كونَ الشيءِ مُبتدَأً من حيثُ إنَّه مُعادٌ، إذ لا معنى للمُبتدَأ إلَّا الموجودُ في وقته الأوَّلِ، وهذا جمعٌ بين المتقابلَين.

[1761] (وقال لا يجوز إعادة المعدوم بعينه ضرورةً وبديهةً): ليس في (ل).

[1762] (عليك): ليس في (ل).

[1763] (تمسَّك): في (ل): (يتمسك).

[1764] (بوجوهٍ أحدها أنه): في (ل): (أمَّا أوَّلاً فلأنَّه).

[1765] (أنَّه): ليس في (و)، (وثانيها أنَّه): في (ل): (وأمَّا ثانياً فلأنَّه).

[1766] (تخلُّل): ليس في (ل).

[1767] (وثالثها): في (ل): (وأمَّا ثالثاً).

وأُجيبَ عنه بأنَّا لا نسلِّمُ كونَ الوقتِ من جملة المشخِّصاتِ، فإنَّا قاطعون بأنَّ هذا الكتابَ هو بعينه الذي كان بالأمس، وتغايُرُ الاعتباراتِ لا ينافي الوَحدةَ الشخصيَّةَ بحسَب [ب/149ظ] الخارجِ.

ولو سُلِّمَ.. فلا نسلِّمُ أنَّ كلَّ ما يوجَدُ في الوقت الأوَّلِ يكونُ مُبتدَأً، وإنَّما يكونُ كذلك لو لمْ يكنِ الوقتُ أيضاً مُعاداً أو لمْ يكنْ هو مسبوقاً بحدوثٍ آخَرَ.

الثالثُ أنَّه لو أمكنَ أنْ يُعادَ المعدومُ بعينه.. لجاز أنْ يوجَدَ معه ابتداءً ما يماثِلُهُ في الماهيَّةِ وجميعِ العوارضِ المشخِّصةِ؛ لأنَّ اللهَ تعالى قادرٌ على إيجاد مثلِهِ كذلك ابتداءً معه، لكنَّ اللازمَ باطلٌ؛ لاستلزامه اتِّحادَ الاثنينِ لعدم التمايُزِ بينهما.

وأُجيبَ عنه بمنع عدمِ التمايُزِ بين المُعادِ والمُبتدَأِ؛ لجواز تمايُزِهما بالعوارضِ المشخِّصةِ[1768] سواءٌ كانا مُبتدَأَين أو مُعادَين أو مُبتدَأً ومُعاداً؛ لأنَّ وجودَ مِثلَين لا تمايُزَ بينهما أصلاً مُحالٌ.

على أنَّ ما ذكرتُم لو تمَّ.. لزم النقضُ بعدم إيجادِ المعدومِ أصلاً بأنْ يُقالَ: لو أمكنَ إيجادُ المعدومِ ابتداءً.. لَأمكنَ أنْ يوجَدَ ما يماثِلُهُ في الماهيَّةِ وجميعِ اللوازمِ[1769]، فيَلزمُ عدمُ التمايُزِ بين الاثنين، واللازمُ باطلٌ [و/155و] فكذا الملزومُ.

وقال ابنُ سينا: إنَّه إذا وُجِدَ الشيءُ وقتاً ما، ثُمَّ لمْ يُعدَمْ واستمرَّ وجودُهُ في وقتٍ آخَرَ، وعُلِمَ ذلك أو شُوهِدَ.. عُلِمَ أنَّ الموجودَ واحدٌ.

وأمَّا إذا عُدِمَ فلْيكنِ الموجودُ السابقُ (أ)، ولْيكنِ المُعادُ الذي [ل/163و] حدثَ (ب)، ولْيكنِ المُحدَثُ الجديدُ (ج)، ولْيكنْ (ب) كـ (ج) في الحدوثِ والموضوعِ والزمانِ وغيرِ ذلك لاتِّحادِهِ إلَّا بالعدد، فلا يتميَّزُ (ب) عن (ج) في استحقاقِ أنْ يكونَ (أ) منسوباً إليه دون (ج)، فإنَّ نسبةَ (أ) إلى أمرَين متشابهَين من كلِّ وجهٍ إلَّا في النسبة التي يُنظَرُ: هل يمكنُ أنْ يَختلفَ فيهما؟ أو لا يمكنُ؟ لكنَّهما إذا لمْ يختلفا فيها.. فليس أنْ تُجعلَ لأحدهما أولى من أنْ تُجعلَ للآخَرِ.

فإنْ قيل: إنَّما هو أولى لـ (ب) دون (ج)؛ لأنَّه كان لـ (ب) دون (ج).

قلتُ: فهي نفسُ هذه النسبةِ، وأخذ المطلوبَ في بيان نفسِهِ، بل يقولُ الخصمُ: إنَّما كان [لـ (ج)][1770].

[1768] (المشخِّصة): ليس في (ل).

[1769] (وجميع اللوازم): في (ل): (واللوازم).

[1770] (لـ (ج)): في النسخ: (لجم)، والصواب ما أثبتناه كما في كتاب «المباحثات» لابن سينا.

انظر: ابن سينا (ت428هـ)، المباحثات (ص 326)، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ.

بل إذا صحَّ مذهبُ مَن يقولُ: "إنَّ الشيءَ يوجَدُ [ب/150و] فينعدمُ من حيثُ هو موجودٌ، ويبقى من حيثُ ذاتُهُ بعينه ذاتاً، ولمْ ينعدمْ من حيثُ هو ذاتٌ، ثُمَّ أُعيدَ إليه الوجودُ".. أمكنَ أنْ يقالَ بالإعادة إلى أنْ يَبطُلَ من وجوهٍ أخرى.

وإذا لمْ يُسلَّمْ ذلك ولمْ يُجعَلْ للمعدوم في حالِ العدمِ ذاتاً ثابتةً.. لمْ يكنْ أحدُ الحادثَين مستحِقّاً لأنْ يكونَ له الوجودُ السابقُ دونَ الحادثِ الآخَرِ، بل إمَّا أنْ يكونَ كلٌّ منهما مُعاداً أو لا يكونُ واحدٌ منهما مُعاداً، وإذا كان المحمولان الاثنان يوجِبان كونَ الموضوعِ لهما مع كلِّ واحدٍ منهما غيرَ نفسِهِ مع الآخَرِ: فإنِ استمرَّ موجوداً واحداً أو ذاتاً ثابتةً واحدةً.. كان باعتبار الموضوعِ الواحدِ القائمِ موجوداً أو ذاتاً شيئاً واحداً، وبحسَب اعتبارِ المحمولَين شيئَين اثنَين، فإذا فَقَدَ استمرارَهُ في نفسه ذاتاً واحدةً.. بقيَ الاثنينيَّةُ الصِّرفَةُ لا غيرُ[1771]. انتهى

واختلفوا في تحقيق مرامِهِ من هذا الكلامِ[1772]:

فقال بعضُ المحقِّقين: إنَّ الشيخَ[1773] أشار فيه إلى منهجَين [و/155ظ] في امتناع إعادةِ المعدومِ بعينِهِ:

أحدُهما: ما أشار إليه بقوله: "فلْيكنِ الموجودُ السابقُ (أ)..." إلى قوله: "إمَّا أنْ يكونَ كلٌّ منهما مُعاداً[1774] أو لا يكونُ واحدٌ منهما مُعاداً"، وهو بيانُ عدمِ الامتيازِ بين المُعادِ والمستأنَفِ الجديدِ على تقديرِ الإعادةِ.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: "وإذا كان المحمولان الاثنان..." اه، وهو بيانُ مغايرةِ ما فُرِضَ موجوداً ثانياً للموجودِ المفروضِ أوَّلاً مع قطعِ النظرِ عن فَرْضِ وجودِ المستأنَفِ وتشابُهِهِ وتخالُفِهِ للمُعادِ كما في المنهج الأوَّلِ؛ لأنَّ مُحصَّلَ هذا القولِ هو أنَّ كونَ المحمولَين اثنَين [ل/163ظ] يوجِبُ أنْ يكونَ الموضوعُ مع كلِّ واحدٍ منهما غيرَ نفسِهِ مع الآخَرِ.

فإنِ استمرَّ ذاتُ الموضوعِ.. يكونُ باعتبار الذاتِ شيئاً واحداً وباعتبار المحمولَين كالوجودَين مثلاً شيئَين، وأمَّا عند فَقْدِ الذاتِ كما فيما نحن فيه.. فليس هناك وَحدةٌ بل اثنينيَّةٌ صِرفَةٌ ومغايَرَةٌ مَحضَةٌ.

[1771] انظر: المباحثات لابن سينا (ص 325-326).

[1772] (من هذا الكلام): ليس في (ل).

[1773] (بعض المحقِّقين إنَّ الشيخ): في (ل): (بعضهم إنَّه).

[1774] (إمَّا أنْ يكون كلٌّ منهما معاداً): ليس في (ل).

وقال بعضُ المتأخِّرين[1775]: إنَّ مَرجِعَ قولَي الشيخِ واحدٌ، وليس قولُهُ الأوَّلُ دليلاً مستقلّاً: لأنَّ مدارَهُ ليس على أنَّ المِثْلَ المستأنَفَ لمْ يتميَّزْ عن الحادثِ المُعادِ فيَلزمُ [ب/150ظ] اتِّحادُ الاثنَين على ما هو المشهورُ في تقريره، وإلَّا لَوَرَدَ عليه النقضُ بامتناع إيجادِ المعدومِ ومنعِ مساواةِ نسبةِ الموجودِ السابقِ إليهما ومنعِ عدمِ التمايُزِ بينهما، بل مدارُهُ على أنَّ نسبةَ المَعاديَّةِ إلى الحادثِ الذي فُرِضَ أنَّه مُعادٌ ليس أولى من نسبتها إلى ذلك الحادثِ من حيثُ فُرِضَ أنَّه مستأنَفٌ، بل نسبةُ المَعاديَّةِ إليه إذا فُرِضَ كونُهُ مُعاداً بعينها كنسبتها إليه إذا فُرِضَ كونُهُ مستأنَفاً، فكما لا يَصِحُّ النسبةُ الثانيةُ كذلك لا يَصِحُّ الأولى؛ لأنَّها إنَّما يَصِحُّ إذا حُفِظَ وَحدةُ الذاتِ ولم يُفقدْ، وليس كذلك؛ لأنَّ العدمَ فقدانُ الذاتِ.

فخلاصةُ استدلالِ الشيخِ أنَّ العدمَ لَمَّا كان عبارةً عن فقدانِ الذاتِ وبطلانِه فلا يكونُ موضوعُ المبدأيَّةِ والمَعاديَّةِ واحداً؛ لأنَّ [و/156و] اتِّحادَ موضوعِ المبدأيَّةِ والمَعاديَّةِ إنَّما يَصِحُّ إذا كانت الذاتُ محفوظةً فيما بين الابتداءِ والإعادةِ على ما زعمه المعتزلةُ، ولكنَّها ليست بمحفوظةٍ ههنا، إذ لا ثبوتَ للمعدوم عندنا.

وأمَّا حديثُ المِثْلِ المستأنَفِ فإنَّما هو:

للتوضيح لِيظهرَ أنَّ الحادثَ المفروضَ كونُهُ مُعاداً لا فرقَ بينه وبين الحادثِ المستأنَفِ في نسبة الإعادةِ إليهما، فإمَّا أنْ يكونا معاً مُعاداً، أو لا يكونا معاً مُعاداً، والأوَّلُ باطلٌ، فتعيَّنَ الثاني.

لا لكونه محتاجاً إليه في الاستدلال.

وفي كلام بعضِ المتأخِّرين بحثٌ من وجوهٍ[1776]:

أمَّا أوَّلاً فلأنَّ كونَ القولِ الأوَّلِ للشيخ دليلاً مستقلّاً ليس بدائرٍ على ما ذكره[1777] من لزومِ اتِّحادِ الاثنَين الناشئِ من عدم تمايُزِ المُعادِ والمُستأنَفِ على ما هو المشهورُ في تقريرِ الوجهِ الثالثِ على ما ذكرنا[1778]، بل يجوزُ أنْ يكونَ دليلاً مستقلّاً بوجهٍ آخَرَ[1779]، وذلك أنَّ عدمَ [ل/164و] تمايُزِ المُعادِ والمُستأنَفِ يَلزمُهُ أمران: اتِّحادُ الاثنَين، وكونُهما معاً مُعاداً أو لا مُعاداً، فبأيِّ لازمٍ منهما يَصِحُّ الاستدلالُ؟

[1775] (بعض المتأخِّرين): في (ل): (بعضهم).

[1776] (وفي كلام بعض المتأخِّرين بحثٌ من وجوهٍ): في (ل): (أجيب عنه بوجوهٍ).

[1777] (ذكره): في (ل): (ذكروه).

[1778] (على ما ذكرناه): ليس في (ل).

[1779] في (و) زيادة: (ذكره بعض المحقِّقين) وهي مشطوبةٌ في (ب).

فأخذ بعضُ المحقِّقين[1780] اللازمَ الثاني، فحمل كلامَ الشيخِ على الاستدلالِ المستقلِّ حَمْلاً له على تبادُرِه. [ب/151و]

وأمَّا ثانياً فلأنَّ ورودَ الفسادِ من[1781] النقضِ والمنعِ ليس بشاهدِ عَدْلٍ[1782] لصرف الكلامِ عن مَحملٍ متبادِرٍ؛ لأنَّ قرينةَ الفسادِ غيرُ مقبولةٍ.

وأمَّا ثالثاً فلأنَّ حاصلَ ما ذكره من مدار قولِ الشيخِ أنَّ حادثاً إذا وُجِدَ وفُرِضَ أنَّه مُعادٌ.. فنسبتُهُ[1783] المَعاديَّةُ إليه على هذا الفرضِ ليس أولى من نسبتها إليه على فَرْضِ كونِهِ مستأنَفاً جديداً، لا أنَّ هناك حادثاً مُعاداً وحادثاً[1784] مُستأنَفاً مغايِراً للمُعادِ بالذات.

(ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا خلافُ ما يتبادَرُ من كلام الشيخِ؛ لأنَّ المتبادِرَ منه كونُ المُعادِ والمُستأنَفِ مغايِراً بالذات)[1785].

وأمَّا رابعاً فلأنَّ كونَ حديثِ المِثلِ المُستأنَفِ للتوضيح لا للاستدلال [و/156ظ] ليس بواضحٍ؛ لأنَّه[1786] أخفى ممَّا فُرِضَ أنَّه موضِحٌ له.

فالأَولى حملُ كلامِ الشيخِ على ما حمَلَهُ بعضُ المحقِّقين من المنهجَين: فالجوابُ[1787] عن المنهجِ الأوَّلِ منعُ[1788] عدمِ التمايُزِ بين المُعادِ والمُستأنَفِ المفروضِ، وإلَّا لارتفعَ التماثُلُ بينهما، وعن المنهجِ الثاني أنَّا لا نسلِّمُ[1789] فُقدانَ الذاتِ بالكُلِّيَّةِ فيما نحنُ فيه[1790] لجواز بقائِهِ في نفس الأمرِ، لا كما زعمَهُ المعتزلةُ

[1780] (بعض المحقِّقين): في (ل): (هؤلاء البعض).

[1781] (الفساد من): ليس في (ل).

[1782] (بشاهد عدلٍ): في (ل): (شاهداً).

[1783] (فنسبته): في (ل): (فنسبة).

[1784] (وحادثاً): في (ل): (أو حادثاً).

[1785] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1786] (لأنَّه): في (ل): (بل).

[1787] (ما حمله بعض المحقِّقين من المنهجَين فالجواب): في (ل): (المنهجَين كما حمله الفرقة الأولى هذا وأجيب).

[1788] (منع): في (ل): (بمنع).

[1789] (أنَّا لا نسلِّم): في (ل): (بمنع).

[1790] (فيما نحن فيه): ليس في (ل).

من تقرُّرِ الذاتِ في نفسها[1791]، بل بحسَب وجودِهِ العِلْمِيِّ، فيُستَحفَظُ وَحدتُهُ بحسَب ذلك الوجودِ[1792]، فيعيدُهُ اللهُ تعالى ثانياً؛ (لأنَّ هذا الإمكانَ كافٍ في شمول قدرتِهِ تعالى.

ولقائلٍ أنْ يقولَ: لا نسلِّمُ أنَّ الوجودَ العِلْمِيَّ كافٍ في استحفاظِ الوَحدةِ بين الموجودِ الخارجيِّ والذهنيِّ؛ لأنَّهما لا يتَّحِدان إلَّا بعدَ تجريدِهما عن مشخِّصاتِهما، فلمْ تبقَ الوَحدةُ بينهما)[1793].

الرابعُ: لو صحَّ إعادةُ المعدومِ[1794].. لصحَّ الحُكْمُ عليه بصحَّةِ العَودِ، لكنَّ المعدومَ ليس له هُويَّةٌ ثابتةٌ[1795]، فيمتنعُ الإشارةُ إليه، وما لا يمكنُ الإشارةُ إليه لا[1796] يَصِحُّ الحُكْمُ عليه.

والجوابُ عنه بوجوهٍ:

أمَّا أوَّلاً فبطريق المعارَضةِ بأنْ يقالَ[1797]: لو امتنعَ إعادةُ المعدومِ.. لصحَّ الحُكْمُ عليه بامتناع العَودِ، لكنَّ المعدومَ ليس له هُويَّةٌ ثابتةٌ[1798]، فلا يَصِحُّ الحُكْمُ عليه.

فإنْ قيل: الحُكْمُ بصحَّةِ العَودِ لكونه إيجاباً يستدعي وجودَ الموضوعِ، فلا يَصِحُّ الحُكْمُ[1799] على المعدوم، بخلاف الحُكْمِ بامتناع العَودِ فإنَّه يجوزُ اعتبارُهُ سلباً بأنْ يقالَ: "يمتنعُ عَودُهُ بمعنى لا يَصِحُّ عَودُهُ[1800]"، والسالبةُ لا يستدعي وجودَ الموضوعِ فيَصِحُّ الحكمُ السلبيُّ على المعدومِ.

قلنا: يجوزُ مثلُ هذا الاعتبارِ في الحُكْمِ بصحَّةِ العَودِ أيضاً بأنْ يقالَ: "معنى (يَصِحُّ عَودُهُ): لا يمتنعُ عَودُهُ[1801]"، فلْيُعتبَرْ حتَّى يَصِحَّ.

○ وأمَّا ثانياً فبطريق النقضِ[1802] بأنْ يقالَ: ما ذكرتُموه من الدليل على عدم صحَّةِ الحُكْمِ على المعدوم بصحَّة العَودِ لو تمَّ.. لدلَّ على أنَّه لا يَصِحُّ أصلاً حُكْمٌ من العقل على ما ليس بموجودٍ في

[1791] (من تقرُّرِ الذات في نفسها): ليس في (ل).

[1792] (فيُستَحفَظ وحدتُه بحسب ذلك الوجود): في (ل): (بأنْ يُستَحفظ في علم الله وحدتُه).

[1793] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1794] في (ل) زيادة: (بعينه).

[1795] (ليس له هويَّةٌ ثابتةٌ): في (ل): (لا هويَّةَ له).

[1796] (وما لا يمكن الإشارة إليه لا): في (ل): (فلا).

[1797] (والجواب عنه بوجوهٍ أمَّا أوَّلاً فبطريق المعارَضة بأنْ يقال): في (ل): (أجيب عنه بالمعارَضة بأنَّه).

[1798] (ليس له هويَّةٌ ثابتةٌ): في (ل): (لا هويَّةَ له).

[1799] (الحكم): ليس في (ل).

[1800] (عَودُهُ): ليس في (ل).

[1801] (عَودُهُ): ليس في (ل).

[1802] (وأمَّا ثانياً فبطريق النقض): في (ل): (وبالنقض أيضاً).

الخارج[1803]، مع أنَّا قد نَحكُمُ على ما ليس بموجودٍ في الخارج[1804] أحكاماً صادقةً لا شُبهةَ فيها[1805]، كقولنا: "المعدومُ الممكنُ يجوزُ أنْ يوجَدَ"، و"مَن سيولَدُ يجوزُ أنْ يتعلَّمَ"، [و/157و] و"اجتماعُ النقيضَين وارتفاعُهما[1806] مُحالٌ"، [ل/164ظ] و"شريكُ الباري ممتنعٌ" إلى غير ذلك...

بل قولُكم: "المعدومُ لا يَصِحُّ الحُكْمُ عليه" حُكْمٌ على ما ليس بموجودٍ في الخارج[1807].

وأمَّا ثالثاً فبطريق المنعِ[1808] بأنْ يقالَ: لا نسلِّمُ أنَّه لو صحَّ إعادةُ المعدومِ.. لصحَّ الحُكْمُ عليه بصحَّةِ العَودِ، فإنَّ امتناعَ حُكْمِ العقلِ على المعدوم بصحَّةِ العَودِ لكونه لا هُويَّةَ له نتصوَّرُها لنحكُمَ عليها لا يستلزمُ امتناعَ العَودِ؛ لجواز وقوعِهِ بتأثير الفاعلِ من غيرِ أنْ يَتصوَّرَهُ متصوِّرٌ ويَحكُمَ عليه بشيءٍ من الأحكام.

ولو سُلِّمَ.. فقولُهُ "لكنَّ المعدومَ لا هُويَّةَ له ثابتةً": إنْ أراد به لا هُويَّةَ له في الجملة أو في الذهن.. فهو ممنوعٌ[1809]، وإنْ أراد ليس له هُويَّةٌ ثابتةٌ في الخارج، وذلك[1810] ممنوعٌ أيضاً عند المعتزلةِ القائلين بثبوت المعدومِ في الخارج[1811].. فلا يقومُ حجَّةً عليهم.

وأمَّا عندنا.. فمُسلَّمٌ، لكنْ نمنعُ قولَهُ: "فيمتنعُ الإشارةُ العقليَّةُ إليه"؛ لأنَّ الإشارةَ العقليَّةَ لا تتوقَّفُ على الهُويَّةِ الخارجيَّةِ، بل يكفي الهُويَّةُ الذهنيَّةُ.

ولو سُلِّمَ أنَّها تتوقَّفُ على الهُويَّةِ الخارجيَّةِ.. فنقولُ:

إمَّا أنْ يريدَ أنَّه ليس له هُويَّةٌ خارجيَّةٌ في زمانٍ من الأزمنة.. فهذا[1812] ممنوعٌ؛ لأنَّ المعدومَ له هُويَّةٌ خارجيَّةٌ في زمان وجوده.

وإمَّا أنْ يريدَ أنَّه ليس له هُويَّةٌ خارجيَّةٌ في زمان كونِهِ معدوماً[1813].. فذلك مُسلَّمٌ، لكنْ حينئذٍ نمنعُ قولَهُ: "فيمتنعُ الإشارةُ العقليَّةُ إليه"، إلَّا أنْ يريدَ أنَّه يمتنعُ الإشارةُ العقليَّةُ إليه في زمانِ كونِهِ معدوماً، وذلك

[1803] (في الخارج): ليس في (ل).

[1804] (في الخارج): ليس في (ل).

[1805] (لا شبهةَ فيها): ليس في (ل).

[1806] (وارتفاعهما): ليس في (ل).

[1807] (في الخارج): ليس في (ل).

[1808] (وأمَّا ثالثاً فبطريق المنع): في (ل): (وبالمنع أيضاً).

[1809] (فهو ممنوعٌ): في (ل): (فممنوعٌ).

[1810] (وذلك): في (ل): (فهو).

[1811] (القائلين بثبوت المعدوم في الخارج): ليس في (ل).

[1812] (فهذا): في (ل): (فهو).

[1813] (كونه معدوماً): في (ل): (عدمه).

غيرُ مفيدٍ لجواز أنْ يكونَ الحُكْمُ عليه بصحَّة العَودِ في زمانِ كونِهِ موجوداً، كحُكْمِنا على زيدٍ في زمان وجودِهِ بأنَّه يجوزُ أنْ يُعدَمَ ثُمَّ يُعادَ.

ثُمَّ اعلمْ أنَّ القولَ بإعادة المعدومِ بعينه:

لا يَرِدُ عليه ما يَرِدُ على القولِ بالإعادة بطريق جمعِ الأجزاءِ المتفرّقةِ، وهو أنَّ أجزاءَ البَدَنِ الشخصيِّ[1814] -كبدنِ زيدٍ مثلاً- لا بدَّ فيه من اجتماعٍ مخصوصٍ وشكلٍ معيَّنٍ ضرورةَ أنَّه لا يكونُ بَدَنَ زيدٍ إلا (باجتماعٍ مخصوصٍ وشكلٍ معيَّنٍ إمَّا جُزءاً[1815] أو شرطاً)[1816]، فإذا تفرَّقَ أجزاؤه وانتفى الاجتماعُ والشكلُ [و/157ظ] المخصوصان[1817] لمْ يبقَ بَدَنُ زيدٍ، ثُمَّ إذا أُعيدَ: فإمَّا أنْ يُعادَ ذلك الاجتماعُ والشكلُ بعينِهما[1818]، فيَلزمُ إعادةُ المعدومِ بعينِهِ، أو لا، فيَلزمُ ألَّا يكونَ المُعادُ بعينِهِ هو البَدَنُ الأوَّلُ بل مثلُهُ، فيَلزمُ أنْ يكونَ[1819] المعاقَبُ والمُثابُ في الآخرة غيرَ مَن عملَ الطاعةَ والمعصيةَ، ويكونَ قولاً بالتناسُخ أيضاً.

ولا يُحتاجُ[1820] فيه إلى ما يُجابُ عنه [ب/151ظ] من أنَّ العبرةَ إلى الروحِ [ل/165و] والأجزاءِ الأصليَّةِ الباقيةِ من أوَّلِ العُمُرِ إلى آخِرِهِ لا الأجزاءِ الزائدةِ من الاجتماعِ وغيرِهِ، فالمحشورُ هو المؤلَّفُ من الأجزاءِ الأصليَّةِ المتفرّقَةِ للبَدَنِ الأوَّلِ، فإذا جمعَ اللهُ تعالى الأجزاءَ الأصليَّةَ لبَدَنِ زيدٍ وخَلَقَ منها بَدَناً بشكلٍ معيَّنٍ مِثلِ الشكلِ الأوَّلِ ويُعيدُ فيه الروحَ. يكونُ عينَ الأوَّلِ ولا تناسُخَ فيه[1821]؛ لأنَّ التناسُخَ هو تعلُّقُ نفسِ زيدٍ مثلاً ببَدَنٍ آخَرَ لا يكونُ مخلوقاً من الأجزاءِ الأصليَّةِ لبَدَنِ زيدٍ.

لكنْ يَرِدُ عليه أنَّ أحوالَ القبرِ من التعذيبِ والتنعيمِ إلى قيام الساعة لا ينتظمُ على هذا القولِ؛ لانعدام البَدَنِ بالكُلِّيَّةِ.

فإنْ قيل: إنَّ البَدَنَ وإنْ عُدِمَ بالكُلِّيَّةِ لكنَّ الرُّوحَ باقٍ بعدَهُ، فهو المُعذَّبُ والمُنعَّمُ.

[1814] (الشخصيّ): ليس في (ل).

[1815] (جزء): كذا في (ب، و)، وكانت في (و): (جزاء) ثم مسح الألف، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

[1816] ما بين قوسين في (ل): (كذلك).

[1817] (الاجتماع والشكل المخصوصان): في (ل): (اجتماعه وشكله).

[1818] (بعينهما): ليس في (ل).

[1819] (يكون): ليس في (ل).

[1820] في هامش (ب، ل): (عطف على: (لا يَرِدُ). منه).

[1821] (فيه): ليس في (ل).

قلنا: نعم، إلَّا أنَّه إنَّما ينتظمُ على مذهب القائلين بتجرُّدِ النفسِ الناطقةِ وبقائِها بعد خرابِ البَدَنِ، وعلى أنَّ التعذيبَ والتنعيمَ للرُّوحِ فقط.

وبالجملة: إنَّ المشهورَ ههنا[1822] عن أصحابِنا هو الإعادةُ بطريق جَمْعِ[1823] الأجزاءِ، وإنَّ العبرةَ للأجزاء الأصليَّةِ والرُّوحِ لا الأجزاءِ الزائدةِ، حتَّى قالوا: "إنَّ الأجزاءَ المأكولةَ فَضْلةً في الأكل فلا يُعادُ معه بل يُعادُ مع المأكول لو كانت أجزاءً أصليَّةً له، وإلَّا فلا يُعادُ معها أيضاً"، فلا يَرِدُ عليهم ما توهَّمَهُ مُنكِرِ[1824] الإعادةِ أنَّه لو أكلَ إنسانٌ إنساناً بحيثُ صار المأكولُ جُزءاً منه.. فتلك الأجزاءُ المأكولةُ: إمَّا أنْ تُعادَ فيهما، وهو مُحالٌ، أو تُعادُ في أحدِهما، فلا يكونُ الآخَرُ مُعاداً بعينِهِ.

(و) بحشر

(أعراضِها) القائمةِ بها

(وأزمِنَتِها) الواقعةِ هي فيها[1825]؛ لِمَا رَوى [و/158و] الأشعريُّ أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ قال: «إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ يبعثُ الأيَّامَ يومَ القيامةِ على هيئتِها»[1826]، فإذا جاز إعادةُ الأزمانِ.. فإعادةُ الأعراضِ بالطريق الأَولى[1827].

(والحسابُ) وهو في اللغة: العَدُّ، وفي الاصطلاح[1828]: توقيفُ اللهِ تعالى عبادَهُ قبل الانصرافِ من المحشَرِ على أعمالِهم خيراً كانت[1829] أو شرّاً، [لِيُعلِمَهم ما لهم وما عليهم من الثواب والعقاب][1830].

[1822] (ههنا): ليس في (ل).

[1823] (بطريق جمع): في (ل): (بجمع).

[1824] (منكر): في (و): (منكرو).

[1825] (وبحشر أعراضها القائمة بها وأزمنتها الواقعة هي فيها): في (ل): (وأعراضها وأزمنتها).

[1826] رواه أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، (ت 311هـ)، صحيح ابن خزيمة (117/3) برقم (1730)، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ومحمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، (ت 405هـ)، المستدرك على الصحيحين (412/1) برقم (1027)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1990م، كلاهما عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

[1827] (بالطريق الأَولى): في (ل): (أَولى بها).

[1828] (في اللغة العدُّ وفي الاصطلاح): ليس في (ل).

[1829] (كانت): ليس في (ل).

[1830] ما بين معقوفين: ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل).

واختلفوا في المحاسِبِ:

قيل: هو اللهُ تعالى [ب/152و] يحاسبُهُم دفعةً واحدةً لاتِّساع قدرتِهِ لا واحدةً بعدَ واحدةٍ[1831].

(ثُمَّ اختلفوا في معنى كونِهِ محاسِباً: قيل: أنْ يُعلِمَهُم ما لهم وما عليهم من الثوابِ والعقابِ بأنْ يَخْلُقَ فيهم عِلْماً ضروريّاً، وقيل: أنْ يوقِفَهم بين يدَيهِ ويُرِيَهم أعمالَهم، وقيل: أنْ يُكلِّمَهم في شأن أعمالِهِم وكيفيَّةِ ما لها من الثوابِ والعقابِ)[1832].

وقيل: المحاسِبُ[1833] هو الملائكةُ بأمر الله تعالى.

وقيل: اللهُ تعالى يحاسِبُ المؤمنين، والملائكةُ يحاسِبُ الكافرين[1834].

(وعلى جميع التقاديرِ: يُحاسَبُ العبدُ على أقوالِهِ وأفعالِهِ واعتقاداتِهِ وأكسابِ حواسِّهِ؛ لقوله تعالى: ﴿إنَّ السَّمْعَ والبَصَرَ والفُؤادَ كلُّ أولئكَ كانَ عنه مَسْؤُولاً﴾[1835])[1836]. والجِنُّ كالإنسِ، وأوَّلُهم بالحساب أُمَّةُ محمَّدٍ (على ما رواه ابنُ ماجَه، وأوَّلُ ما يُحاسَبون من العملِ الصلاةُ ومِمَّا يُقضى به بين الناسِ الدماءُ)[1837].

وقيل: الأطفالُ والبُلْهُ والمجانينُ وأهلُ الفترةِ لا حسابَ لهم، والأصَحُّ خلافُهُ؛ لعموم المَوارِيدِ.

مسألةٌ خلافيةٌ (53)

والوحوشُ [ل/165ظ] والطيورُ وسائرُ البهائمِ[1838] يُحشَرون ((لا للجزاء ثُمَّ يكونون تراباً؛ لقوله تعالى: ﴿وإذا الوحوشُ حُشِرَتْ﴾[1839]، هذا عندنا، وقال أبو الحسن الأشعريُّ: يُحشَرُ الوحوشُ للجزاء،

[1831] (دفعةً واحدةً لاتِّساع قدرته لا واحدةً بعد واحدةٍ): في (ل): (دفعةً لا واحدةً بعد واحدةٍ لاتِّساع قدرته).

[1832] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1833] (المحاسب): ليس في (ل).

[1834] (الكافرين): في (ل، و): (غيرهم).

[1835] الإسراء 36.

[1836] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1837] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1838] (وسائر البهائم): في (ل): (والبهائم).

[1839] التكوير 5.

كذا في الثالثِ من كراهيةِ «البزَّازيَّةِ»[1840]، ومرادُهُ من الجزاءِ المحاسَبةُ والاقتصاصُ؛ لِمَا وردَ في الأحاديث من اقتصاصِ الجمَّاءِ من القَرْناءِ[1841].

ثُمَّ الحكمةُ في المحاسَبةِ –مع أنَّ المحاسِبَ خبيرٌ– إظهارُ مراتبِ أربابِ الكمالِ وفضائحِ أصحابِ النقصانِ.

واعلمْ أنَّ الحسابَ بعد أخذِ العبادِ كُتُبَ أعمالِهم بعد البعثِ، بدليل قولِهِ تعالى: ﴿فأمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بيَمينِهِ ۞ فسوفَ يُحاسَبُ حِساباً [و/158ظ] يَسِيراً﴾[1842]، ﴿وأمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ فسوفَ يَدعُو ثُبُوراً...﴾[1843] الآيةَ))[1844]

(**حقٌّ**) لقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ سَريعُ الحِسَابِ﴾[1845]، ﴿ثُمَّ إنَّ علينا حِسَابَهُمْ﴾[1846]، والأحاديثُ فيه كثيرةٌ.

(**والسؤالُ حقٌّ**) لِمَا رواه مُسلِمٌ أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ قال: «لا تزولُ قدما عبدٍ يومَ القيامةِ حتَّى يُسألَ عن أربعٍ: [ب/152ظ] عن عُمُرِهِ فيما أفناه، وعن جَسَدِهِ فيما أبلاه، وعن عِلْمِهِ فيما عَمِلَ به، وعن مَالِهِ من أينَ اكتسبَهُ وفيمَ أنفقَهُ»[1847]، وهذا مفهومُ عددٍ، فلا يُنافي السؤالَ عمَّا عدا ما ذُكِرَ؛ كما[1848] وردَ في الأحاديثِ الأُخَرِ.

[1840] انظر: مقالات الإسلاميين (ص255).

[1841] أخرجه مسلمٌ برقم (2582) عن أبي هريرةَ بلفظ: «لَتُؤَدَّنَّ الحقوقُ إلى أهلها يومَ القيامةِ، حتَّى يُقادَ للشاة الجلحاءِ، من الشاة القَرناءِ».

[1842] الانشقاق 7-8.

[1843] الانشقاق 10-11.

[1844] ما بين قوسين مزدوجين: في (ل): (للجزاء كما في البزازيِّ وهو مذهب الأشعريِّ، وعند الماتريديِّ يحشر لا للجزاء ثُمَّ يكون ترابا).

[1845] آل عمران 199.

[1846] الغاشية 26.

[1847] لمْ أجدْهُ في «صحيح مسلمٍ»، وهو في «سنن الترمذيِّ» برقم (2417) عن أبي برزة الأسلميِّ.

[1848] (كما): في (و): (لِمَا).

(**وكُتُبُ أعمالِهم**) التي يَكتُبُ الحَفَظَةُ فيها جميعَ أعمالِهم في الدنيا قولاً فعلاً اعتقاداً[1849] ولو سهواً حتَّى أنينَ المرضى لِيُعرَضَ عليهم في الآخرة رفقاً لهم، لا للإثابةِ أو المعاقبةِ على الجميع إذ لا معاقَبةَ على السهوِ والنسيانِ، وقيل: ما فعلَهُ سهواً أو نسياناً لا يُكتَبُ.

وللجِنِّ أيضاً يُكتَبُ ما فعلوه، لا للمجنون.

وللصبيِّ يُكتَبُ حسناتُهُ لا سيِّئاتُهُ، واختُلفَ في ثوابِهِ، والمعتمَدُ: له، وقيل: لأبوَيه[1850].

(**حقٌّ**) لقوله تعالى: ﴿إنَّ عليكُمْ لَحَافِظِينَ ۞ كِرَاماً كَاتِبِين﴾[1851]، والأحاديثُ فيه كثيرةٌ.

والحكمةُ في الكُتُبِ مثلُ ما مرَّ[1852] في الحساب.

واختلفوا في كَتْبِ قَصْدِ القلبِ[1853]، وهو على خمسِ مراتبَ:

الأوَّلُ: ما يُلقَى فيها بغير صُنْعٍ، وهو[1854] الهاجِسُ.

والثاني: جَرَيانُهُ فيها، وهو[1855] الخاطِرُ.

والثالثُ: ما يقعُ فيها من التردُّدِ: هل يَفعلُ أو لا، وهو[1856] حديثُ النفسِ.

والرابعُ: ترجيحُ قَصْدِ الفعلِ، وهو[1857] الهَمُّ.

والخامسُ: قوَّةُ ذلك القصدِ، وهو العَزْمُ المصمِّمُ.

فقال السُّبْكِيُّ[1858]: الأوَّلُ لا يُكتَبُ ولا يُحاسَبُ إجماعاً.

[1849] (في الدنيا قولاً فعلاً اعتقاداً): في (ل): (قولاً وفعلاً واعتقاداً).

[1850] (واختلف في ثوابه والمعتمد له وقيل لأبويه): ليس في (ل).

[1851] الانفطار 10-11.

[1852] (مرَّ): ليس في (ل).

[1853] في هامش (ل): (مطلبٌ: واختُلِفَ في كَتْبِ قصدِ القلب).

[1854] (ما يلقى فيها بغير صنعٍ وهو): في (ل): (هو).

[1855] (جريانه فيها وهو): في (ل): (هو).

[1856] (ما يقع فيها من التردُّد هل يفعل أو لا وهو): ليس في (ل).

[1857] (ترجيح قصد الفعل وهو): في (ل): (هو).

[1858] (قوَّة ذلك القصد وهو العزم المصمِّم فقال السبكيُّ): في (ل): (هو العزم).

والثاني والثالثُ وإنْ قدِرَ على دفعهما لكنَّهما[1859] مرفوعان بالحديثِ الصحيحِ[1860] وهو قولُهُ عليه الصلاةُ والسلامُ: «إنَّ اللهَ تجاوزَ لأُمَّتي ما حدَّثَتْ به أنفُسَها ما لمْ تتكلَّمْ به أو تعملْ»[1861]، وحديثُ النفسِ إذا ارتفعَ فما قبلَهُ أَولى منه.

وهذه المراتبُ الثلاثُ لا أجرَ له فيها في الحسناتِ أيضاً؛ لعدم القَصْدِ[1862].

وأمَّا الهَمُّ فقد صحَّ أنَّه بالحسنة يُكتَبُ حسنةً وبالسيئة لا يُكتَبُ، ثُمَّ يُنظَرُ فإنْ تركها لله تعالى يُكتَبُ [و/159و] حسنةً، وإنْ فَعَلَها تُكتَبُ سيِّئةً واحدةً، أي: يُكتَبُ فعلُهُ وحدَهُ لا الهَمُّ أيضاً[1863].

وأمَّا الخامسُ فالمحقِّقون من الفقهاءِ وغيرِهم[1864] على أنَّه يُؤاخَذُ به، (وقيل: لا يُؤاخَذُ به أيضاً، والأصَحُّ هو الأوَّلُ؛ لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «إذا التقى المسلمان بسيفهما.. فالقاتلُ والمقتولُ في النار»[1865]، أمَّا القاتلُ فظاهرٌ، وأمَّا المقتولُ فلكونِهِ حريصاً على قتلِ صاحبِهِ، ولكنَّهم قالوا: إنَّ العزمَ المصمِّمَ على المعصية وإنْ كُتِبَ سيِّئةً لكنَّه لا يساويها، ثُمَّ السيِّئةُ المرجوعُ عنها بعدَ الهَمِّ بها تُكتَبُ حسنةً إذا تركها لخوف الله، وكذا الحسنةُ [ب/153و] المهمومُ بها التي تركها لمانعٍ تُكتَبُ حسنةً كاملةً)[1866].

(والميزانُ) وهو ما يُعرَفُ به مقاديرُ الأعمالِ، نؤمنُ به[1867] ونُفوِّضُ كيفيَّتَهُ إلى الله تعالى.

[1859] (وإن قدر على دفعهما لكنّهما): ليس في (ل).

[1860] (الصحيح): ليس في (ل).

[1861] رواه مسلمٌ في «صحيحه» برقم (127) عن أبي هريرةَ، لكنْ فيه: «ما لمْ يتكلَّموا، أو يعملوا به» بدل «ما لمْ تتكلَّمْ به أو تعملْ».

[1862] (وهذه المراتب الثلاث لا أجر له فيها في الحسنات أيضاً لعدم القصد): ليس في (ل).

[1863] انظر: تقي الدين السبكي (ت 756هـ)، قضاء الأرب في أسئلة حلب (ص158-162)، تحقيق: محمد عالم عبد المجيد الأفغاني، المكتبة التجارية مكة المكرمة - مصطفى أحمد الباز، سنة النشر: 1413هـ.

[1864] (من الفقهاء وغيرهم): ليس في (ل).

[1865] أخرجه بهذا اللفظ ابنُ ماجه في «سننه» (1311/2) برقم (3964)، وأبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، (ت 303هـ)، السنن الكبرى برقم (4121)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى 1421هـ/ 2001م، عن أبي موسى، لكنْ في النسائيِّ زيادة: «فقَتَلَ أحدُهما صاحِبَهُ، فالقاتلُ والمقتولُ في النار».

[1866] ما بين قوسين: ليس في (ل).

[1867] (به): ليس في (ل).

وقيل: أجمعَ أهلُ الحقِّ على أنَّه ميزانٌ حسِّيٌّ له كفَّتَانِ ولسانٌ، تُوضَعُ فيه صُحُفُ الأعمالِ (ليظهرَ [الرابح][1868] والخاسرُ، يوضَعُ صحفُ الحسناتِ في صورةٍ حَسَنةٍ في كفَّةِ النورِ فيَثْقُلُ بها الميزانُ، وصحفُ السيِّئاتِ في صورةٍ قبيحةٍ في كفَّةِ الظُّلمَةِ فيَخِفُّ بها الميزانُ)[1869].

(**حقٌّ**) لقوله تعالى: ﴿ونَضَعُ الموازينَ القِسْطَ لِيومِ القيامةِ﴾[1870]، [ل/166و] ﴿فأمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازينُهُ ۞ فهو في عِيشَةٍ راضِيَةٍ...﴾[1871] ((الآيةَ، وفيه أحاديثُ كثيرةٌ.

قيل: إنَّه مختَصٌّ بالمؤمنين، وليس للكفَّارِ ميزانٌ؛ لقوله تعالى: ﴿فلا نُقِيمُ لهم يومَ القيامةِ وَزْناً﴾[1872].

والجوابُ عنه: وزناً نافعاً لا مطلَقاً؛ لأنَّ قولَهُ تعالى: ﴿وأمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازينُهُ ۞ فأُمُّهُ هاوِيَةٌ﴾[1873]، ﴿ومَنْ خَفَّتْ مَوازينُهُ فأولئكَ الذينَ خَسِرُوا أَنفُسَهم﴾[1874] صريحٌ في الميزان في حقِّ الكفَّارِ، ولأنَّهم مخاطَبون بالإيمانِ والعقوباتِ والمعاملاتِ والعباداتِ في حقِّ المؤاخَذةِ في الآخِرة، فلا مانعَ من وزنِ سيِّئاتِهم غيرِ الكفرِ يُجازَوا عليها بالعقوباتِ زيادةً على عقوبةِ كفرِهم.

ثُمَّ الأصحُّ أنَّ الميزانَ واحدٌ لكلِّ أُمَّةٍ[1875]، وقيل: لكلِّ أُمَّةٍ ميزانٌ مخصوصٌ.

ولَمَّا أنكرَ المعتزلةُ الميزانَ زعماً منهم أنَّ الأعمالَ أعراضٌ لا يبقى فلا يمكنُ وزنُها، بل المرادُ بالميزان الواقعِ في النصوص [و/159ظ] هو العدلُ.. أشرنا إلى الجوابِ عنه بقولنا:))[1876]

(**تُوزَنُ به الكُتُبُ**) (التي اشتملَتْ على أعمالِ العبادِ بناءً على أنَّ الحسناتِ تُكتَبُ في كتابٍ والسيِّئاتِ في كتابٍ، فيُوضَعُ كلٌّ منهما في كفَّةٍ)[1877].

[1868] (الرابح): في (ب، و): (الراعي)، ولعله تحريف من النساخ، والمثبت هو الصواب من جهة المعنى.

[1869] ما بين قوسين: في (ل): (صحف الحسنة في كفَّة النور وصحف السيِّئة في كفَّة الظلمة).

[1870] الأنبياء 47.

[1871] القارعة 6-7.

[1872] الكهف 105.

[1873] القارعة 8-9

[1874] الأعراف 9.

[1875] (أمَّةٍ): كذا في النسخ، ولعلَّ الصواب: (الأمم).

[1876] ما بين قوسين مزدوجين: في (ل): (﴿وأمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازينُهُ فأُمُّهُ هاوِية﴾ ﴿ومَنْ خَفَّتْ موازينُهُ فأولئك الذين خَسِروا أَنفُسَهم﴾، وهذه الآيةُ صريحٌ في أنَّ للكافرين ميزانٌ لا يَختصُّ بالمؤمنين كما قيل).

[1877] ما بين قوسين (التي اشتملت... في كفَّةٍ): في (ل): (أي كتب أعمالهم).

(**أو الأعمالُ بعدَ التجسيمِ**) بأنْ يَجعلَ اللهُ تعالى الأعمالَ[1878] الحسنةَ أجساماً نورانيَّةً والأعمالَ[1879] السيّئةَ أجساماً ظُلمانيَّةً، (أو بأنْ يَخلُقَ اللهُ تعالى أجساماً نورانيَّةً على عدد الأعمالِ الحسنةِ، وأجساماً ظُلمانيَّةً على عدد السيّئاتِ من غيرِ تغييرِ الأعمالِ عن العَرَضِيَّةِ.

وفائدةُ الميزانِ مثلُ ما مرَّ[1880] في الحساب)[1881].

(**والصراطُ**) وهو جسرٌ ممدودٌ على متنِ جهنَّمَ يَرِدُهُ الأوَّلون والآخِرون، أدقُّ من الشَّعَرِ، أَحَدُّ من السيف، على ما ورد في «الصحيحَين»[1882]، والناسُ مختلِفٌ في المرور عليه.

قال الفاكِهانيُّ: [ب/153ظ] الصراطُ الذي وصفْناه[1883] موجودٌ الآنَ كالجنَّةِ والنارِ، والإخبارُ عنه صِدْقٌ[1884].

وقيل: يَخلُقُهُ اللهُ تعالى حينَ يُضرَبُ على جهنَّمَ.

(**والعرشُ والكرسيُّ واللَّوحُ والقَلَمُ وهولُ المحشَرِ حقٌّ**) يجب لنا الاعتقادُ، والعِلْمُ بحقائقها إلى الله تعالى.

(**وانكشافُ حقائقِ الأشياءِ فيه**) أي: في المحشَرِ

(**والاطّلاعُ**) أي: اطّلاعُ أهلِهِ[1885]

(**عليها**) أي: على الحقائق[1886]

[1878] (الأعمال): في (ل): (أعمالهم).

[1879] (والأعمال): في (ل): (وأعمالهم).

[1880] (مرَّ): في (و): (صرَّح).

[1881] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1882] (على ما ورد في الصحيحين): ليس في (ل). وحديث الصراط ورد في مسلم (183) (302) عن أبي سعيد الخدري قال: "بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحد من السيف".

[1883] (قال الفاكهانيُّ الصراط الذي وصفناه): في (ل): (قيل إنَّه).

[1884] (والإخبار عنه صدقٌ): ليس في (ل).

[1885] (أهله): في (ل): (أهل المحشر).

[1886] (الحقائق): في (ل): (حقائقها).

(**حقٌّ**) ولذا قالوا: لا كَذِبَ في الآخِرة، (وأجابوا عن قوله تعالى ﴿واللهِ رَبِّنا ما كُنَّا مُشرِكِين﴾[1887] مع أنَّهم كانوا مشركين في الدنيا: بأنَّ معناه: "ما كنَّا مشركين في اعتقادنا وظنوننا"؛ لأنَّهم يعتقدون في أنفسهم أنَّهم مُوحِّدون لا مشركون)[1888].

(([1889] (**والحوضُ حقٌّ**) لقوله تعالى: ﴿إنَّا أعطيناكَ الكَوثَرَ﴾[1890]، والأحاديثُ فيها كثيرةٌ.

(**والجنَّةُ والنارُ**) أي: دارُ الثوابِ والعقابِ في الآخِرة

(**حقٌّ**) لِمَا دلَّتْ عليه الآياتُ والأحاديثُ، ويدلُّ عليه أيضاً قصَّةُ آدمَ وحوَّاءَ.

وحَمْلُ الجنَّةِ في قصَّتِهما على بستانٍ من بساتين الدنيا وحَمْلُ آدمَ على رجلٍ كان اسْمُهُ آدَمَ وكان في حديقةٍ له على ربوةٍ فعصى فأُهبِطَ منها إلى بطنِ الوادي باطلٌ إنَّما قاله المنكِرون.

وكذا قولُهم: "إنَّ الجنَّةَ موصوفةٌ بأنَّ عرضَها كعَرْضِ السماواتِ [و/160و] والأرضِ، وهذا في عالَمِ العناصرِ مُحالٌ، وفي عالَمِ الأفلاكِ يستلزمُ الخَرْقَ والالتئامَ وهو باطلٌ، ووجودُ عالَمٍ آخَرَ باطلٌ أيضاً"؛ لابتنائِهِ على أصلِهم الفاسدِ))[1891].

(**مخلوقتان الآنَ**) لقصَّة آدَمَ وحوَّاءَ، ولقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ للمُتَّقِين﴾[1892]، ﴿أُعِدَّتْ للكافِرين﴾[1893]، إذ لا ضرورةَ في العُدولِ عن الظاهر.

فإنْ قيل: لو كانا موجودَين الآنَ[1894].. لَمَا جازَ هلاكُ أُكُلِ الجنَّةِ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُها دائمٌ﴾[1895]، لكنَّ اللازمَ باطلٌ لقوله تعالى: ﴿كلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلَّا وَجْهَهُ﴾[1896].

[1887] الأنعام 23.

[1888] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1889] من هنا إلى قوله: (لابتنائه على أصلهم الفاسد) مغاير لما جاء في النسخة (ب)، وسيأتي ما جاء فيها.

[1890] الكوثر 1.

[1891] ما بين قوسين مزدوجين: في (ل): (والحوض والجنَّة والنار حقٌّ للآيات والأحاديث الدالَّة عليها).

[1892] آل عمران 133.

[1893] البقرة 24.

[1894] (كانا موجودين الآن): في (ل): (كان كذلك).

[1895] الرعد 35.

[1896] القصص 88.

قلنا: لا خفاءَ في أنَّه لا يمكنُ دوامُ أُكُلِها بعينِهِ، وإنَّما المرادُ به أنَّه إذا فَنِيَ منه شيءٌ جِيءَ ببَدَلِهِ آخرَ، وهذا لا يُنافي الهلاكَ لحظةً، على أنَّ الهلاكَ لا يستلزمُ الفناءَ، بل يكفيه الخروجُ عن الانتفاع به.

ولو سُلِّمَ.. فيجوزُ أنْ يكونَ المرادُ به أنَّ كلَّ ممكنٍ فهو هالِكٌ في حدِّ نفسِهِ، بمعنى أنَّ الوجودَ الإمكانيَّ بالنسبة إلى الوجودِ الواجبيّ بمنزلة العدم[1897].

(باقيتان لا تَفنَيان ولا يَفنى أهلُها) لقوله تعالى: ﴿خالِدِين فيها﴾[1898]. [ب/154و]

وأمَّا ما قيل من أنَّهما تَهلِكان[1899] ولو[1900] لحظةً تحقيقاً لمعنى قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلَّا وَجْهَهُ﴾[1901] [ل/166ظ] (فلا ينافي البقاءَ بمعنى عدمِ طَريانِ العدمِ المستمرِّ عليه، وهو المرادُ بالبقاء ههنا، على أنَّه لا دلالةَ في الآيةِ على الفَناءِ كما عرفتَ آنِفاً)[1902].

فإنْ قيل: القوى الجسمانيَّةُ متناهيةٌ فلا تَقبَلُ الخلودَ، ((وأيضاً الرطوباتُ البدنيَّةُ التي هي مادَّةُ الحياةِ تَفنى بالحرارة سِيَّما حرارةِ جهنَّمٍ، فيُفضِي إلى الفناء بالضرورة، وأيضاً دوامُ الإحراقِ مع بقاء الحياةِ خروجٌ عن قضيَّةِ العقلِ.

قلنا: هذه قواعدُ فلسفيَّةٌ غيرُ مُسلَّمَةٍ عند أهلِ المللِ ولا صحيحةٍ عند القائلين باستناد الحوادثِ كلِّها إلى القادرِ المختارِ، فعلى تقدير تناهي القُوى وزوالِ الحياةِ يجوزُ أنْ يَخلُقَ اللهُ تعالى بَدَلَهُ آخَرَ فيدومُ الثوابُ والعقابُ، قال اللهُ تعالى: ﴿كلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غيرَها لِيَذُوقوا العذابَ﴾[1903]))[1904].

[1897] في (ل) زيادة: (وأمَّا ما قيل: إنَّ الجنَّةَ موصوفةٌ بأنَّ عرضَها كعَرْضِ السماوات والأرض، وهذا في عالَمِ العناصر مُحالٌ وفي عالَمِ الأفلاكِ يستلزمُ الخرقَ والالتئامَ، وهو باطلٌ، وفي عالَمٍ آخَرَ مُحالٌ أيضاً، إذ لمْ يثبُتْ وجودُهُ فهو باطلٌ؛ لابتنائه على قولِ الحكماءِ المنكِرين).

[1898] البقرة 162.

[1899] (تهلكان): في (و): (ينهلكان).

[1900] (وأمَّا ما قيل من أنَّهما تهلكان ولو): في (ل): (والمرادُ بالبقاء عدمُ طريانِ العدم المستمرِّ عليه، فلا ينافي هلاكَهما).

[1901] القصص 88.

[1902] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1903] النساء 56.

[1904] ما بين قوسين: في (ل): (قلنا هذه الشبهة تندفع عند إسناد الحوادث كلِّها إلى الفاعل المختار الحكيم).

[في الكبائر والشفاعة]

(**والكبيرةُ**) اختلفتِ الرواياتُ في عددها: [و/160ظ] رُويَ عن ابنِ عُمَرَ أنَّها تسعةٌ: الشِّركُ بالله، وقَتْلُ النفسِ بغيرِ حقٍّ، وقَذْفُ المُحصَنَةِ، والزِّنا، والفِرارُ عن الزحفِ، والسِّحْرُ، وأكلُ مالِ اليتيمِ، وعقوقُ الوالدَين المسلمَين، والإلحادُ في الحَرَمِ[1905].

وزاد أبو هُريرةَ في روايةٍ[1906] أكلَ الرِّبا[1907].

وزاد عليٌّ رضي الله عنه السرقةَ وشُرْبَ الخمرِ[1908].

وزاد في روايةٍ لمُسلِمٍ[1909] شهادةَ الزُّورِ[1910].

قالوا: ليس المرادُ الحصرَ، بل ذِكرُ ما هو أكبرُ الكبائرِ، وإلَّا فقد رُويَ عن ابنِ عبَّاسٍ أنَّها سبعون[1911].

[1905] أخرجه أبو داود في سننه (2875) من حديث عبيد بن عمير عن أبيه، لكنه بلفظ: (استحلال البيت الحرام) بدل (الإلحاد في الحرم). قال محققه الشيخ شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره".

[1906] (في رواية): ليس في (ل).

[1907] أخرجه البخاري في الصحيح (2766) ومسلم (145) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

[1908] ذكر الإمام البخاري في «الأدب المفرد» السرقة وشرب الخمر من حديث عمران بن الحصين، وعبارة المصنف حول تعدد روايات الكبائر وردت في «مختصر ابن الحاجب»، وقال ابن كثير في «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب»: "وأما رواية علي في السرقة فلم أقف عليها إلى الآن، وسألت المشايخ عنه فلم يحضرهم شيء في ذلك". انظر: الإمام البخاري (ت 256هـ)، الأدب المفرد (ص 18)، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م، وابن كثير الدمشقي (ت 774هـ)، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب (ص 178)، دار ابن حزم، لبنان، الطبعة الثانية، 1416هـ / 1996م.

[1909] (وزاد في رواية لمسلمٍ): ليس في (ل).

[1910] أخرجه مسلم (88) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

[1911] أخرجه أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، (ت 211هـ)، المصنف (19702)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي، الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية 1403هـ، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، شعب الإيمان (290)، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي – الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423هـ/ 2003م، عنه رضي الله عنهما.

فإنْ قيل: إنَّ تعدُّدَ أكبرِ الكبائرِ مُشكِلٌ؛ لأنَّ معناه كبيرةٌ أكبرُ من جميع ما عداها من الكبائر، فلا تكونُ إلَّا واحدةً.

أُجيبَ بأنَّ موصوفَها إذا كان متعدِّداً.. يستقيمُ[1912]؛ لأنَّ المعنى[1913] حينئذٍ: متعدِّدٌ من الكبائر كلٌّ منه أكبرُ من جميع ما عدا ذلك المتعدِّدِ، [مثلاً تسعةٌ من الكبائر كلُّ تلك التسعةِ أكبرُ من جميع ما عدا تلك التسعةِ][1914].

وقال بعضُهم: كلُّ صغيرةٍ أصرَّ عليها [ب/154ظ] فهي كبيرةٌ، (وكلُّ معصيةٍ استغفرَ عنها فهي صغيرةٌ.

والمرادُ بالكبيرة ههنا غيرُ الكفرِ، إذ لا نزاعَ فيه)[1915].

(لا تُخرِجُ العبدَ المؤمنَ عن الإيمان) لبقاء التصديقِ الذي هو حقيقةُ الإيمانِ.

خلافاً للمعتزلةِ فإنَّهم قالوا: إنَّها[1916] تُخرِجُهُ عن الإيمان ولا[1917] يُدخِلُه في الكفرِ، ويُثبِتون المنزلةَ بين الإيمانِ والكفرِ لا بين الجنَّةِ والنارِ كما زُعِمَ، وهذا[1918] بناءً على أصلهم من[1919] أنَّ الأعمالَ داخلةٌ في حقيقة[1920] الإيمانِ عندهم.

واستدلُّوا عليه (بوجوهٍ:

[1912] في (ل) زيادة: (بلا إشكال).

[1913] في هامش (ب): (يعني حاصلُ المعنى على ما رُويَ عن ابن عمرَ: تسعةٌ من الكبائر كلٌّ من تلك التسعةِ أكبرُ من جميع ما عدا تلك التسعةِ. منه).

[1914] ما بين معقوفين: ليس في (ب، و)، والمثبت كما في (ل).

[1915] ما بين قوسين: ليس في (ل).

[1916] (إنَّها): ليس في (ل).

[1917] (لا): ليس في (و).

[1918] (لا بين الجنَّة والنار كما زعم وهذا): ليس في (ل).

[1919] (أصلهم من): ليس في (ل).

[1920] (حقيقة): ليس في (ل).

الأوَّلُ: الآياتُ الدالَّةُ على الخلود المتناولةُ للكافر وغيرِه، نحوُ قولِهِ)[1921] تعالى: ﴿ومَنْ يَعْصِ اللهَ ورسولَهُ فإنَّ له نارَ جهنَّمَ خالدِين فيها﴾[1922]، ﴿ومَنْ يَقتُلْ مؤمناً متعمِّداً فجزاؤُهُ جهنَّمُ خالِداً فيها﴾[1923] ونحوُها[1924].

قلنا بعد تسليمِ كونِ الصِّيَغِ للعموم: إنَّ العمومَ غيرُ مرادٍ في الأوَّلِ للقَطْعِ بخروج التائبِ وأصحابِ الصغائرِ عنه، فيجوزُ تخصيصُهُ[1925] بعدَهُ بمرتكب الكبيرةِ من المؤمنين أيضاً بالأدلَّةِ الدالَّةِ على خروجهم عن النار.

والجوابُ عن الثاني:

أنَّ معنى ﴿متعمِّداً﴾[1926]: مُستحِلّاً فعلَهُ على ما رُوِيَ عن ابنِ عبَّاسٍ، إذ التعمُّدُ على الحقيقةِ إنَّما يكونُ من المُستحِلِّ. [و/161و]

أو أنَّ التعليقَ بالوصف يُشعِرُ بالحيثيَّةِ، فيختَصُّ بمَن قَتَلَ المؤمنَ لإيمانه.

ويجوزُ أنْ يكونَ المرادُ بالخلود المُكثُ الطويلُ لا الدوامُ جمعاً بين الأدلَّةِ.

الثاني بأنَّ[1927] الفاسقَ لو دخل الجنَّةَ.. لكان باستحقاقٍ، واللازمُ باطلٌ؛ لبُطلان الاستحقاقِ بإحباط السيئاتِ الحسناتِ.

قلنا: (كلٌّ من الملازَمةِ وبُطلانِ اللازمِ ممنوعٌ.

أمَّا الملازَمةُ فلأنَّ الدخولَ في الجنَّةِ ليس إلَّا بفضله تعالى لا لاستحقاقٍ)[1928].

ولو سُلِّمَ فلا نسلِّمُ بُطلانَ الاستحقاقِ بارتكاب السيِّئاتِ بالنصوص الدالَّةِ على أنَّ[1929] اللهَ تعالى لا يُضيعُ أجرَ مَن أحسنَ عَمَلاً وعَمِلَ[1930] صالحاً.

[1921] ما بين قوسين: في (ل): (بقوله).

[1922] الجن 23.

[1923] النساء 93.

[1924] (ونحوها): ليس في (ل).

[1925] (تخصيصه): في (ل): (التخصيص).

[1926] النساء 193

[1927] (الثاني بأنَّ): في (ل): (وبأنَّ).

[1928] ما بين قوسين: في (ل): (لا نسلِّم أنَّ الدخولَ فيها باستحقاقٍ بل بفضله تعالى).

[1929] (بارتكاب السيِّئات بالنصوص الدالَّة على أنَّ): في (ل): (بها لأنَّ).

[1930] في (ل) زيادة: (عملاً).

(الثالثُ أنَّه لو انقطعَ عذابُ الفاسقِ.. لانقطعَ عذابُ الكافرِ أيضاً بجامعِ تناهي المعصيةِ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ التناهيَ علَّةُ الانقطاعِ، ولو سُلِّمَ.. فلا نسلِّمُ تناهيَ معصيةِ الكفرِ؛ لأنَّه معانَدةٌ مع الرَّبِّ)[1931].

(ولا تُدخِلُهُ في الكفر) خلافاً للخوارج (فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ كافرٌ مُخلَّدٌ في النار؛ لظواهر النصوصِ الدالَّةِ على أنَّ الفاسقَ كافرٌ، كقوله)[1932] تعالى: ﴿ومَنْ لمْ يَحكُمْ بما أَنزَلَ اللهُ فأولئكَ هُمُ الكافِرون﴾[1933]، ﴿ومَنْ كَفَرَ بعدَ ذلكَ [ب/155و] فأولئكَ هُمُ الفاسِقون﴾[1934] إلى غير ذلك[1935]...

قلنا: إنَّها مَتروكَةُ الظاهرِ للنصوص القاطعةِ على أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ ليس بكافرٍ، وللإجماع المنعقِدِ (من عصر النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ إلى يومنا هذا بالصلاة على مَن مات مِن أهلِ القِبلةِ من غيرِ توبةٍ والدعاءِ والاستغفارِ لهم مع العِلْمِ بارتكابهم الكبائرَ بعد الاتِّفاقِ على أنَّ ذلك لا يجوزُ لغير المؤمنِ)[1936].

ولنا أنَّ حقيقةَ الإيمانِ هو التصديقُ، فلا يَخرُجُ المؤمنُ[1937] عن الاتِّصاف به حتَّى يَدخُلَ في الكفر إلَّا بما ينافيه، ومجرَّدُ الإقدامِ على الكبيرة لغَلَبَةِ شهوةٍ أو حَمِيَّةٍ أو أَنَفَةٍ أو كسلٍ خصوصاً إذا اقترن به خوفُ العقابَ ورجاءُ العفوِ والعزمُ على التوبةِ[1938] لا ينافيه إلَّا إذا كان بطريقِ الاستحلالِ أو الاستخفافِ، [ل/167و] فإنَّه حينئذٍ يكونُ كافراً لكونه علامةً للتكذيب، ولا نزاعَ في كفرِ مَن ارتكبَ عمداً ما جعلَهُ الشارعُ علامةً للتكذيب[1939] كسجودِ الصنمِ [و/161ظ] وشدِّ [زُنَّارٍ][1940] وإلقاءِ المصحَفِ في القاذورات والتلفُّظِ بكلمة الكفرِ.

[1931] ما بين قوسين ليس في (ل).

[1932] ما بين قوسين: في (ل): (مستدلِّين بقوله).

[1933] المائدة 44.

[1934] النور 55.

[1935] (﴿ومَن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾ إلى غير ذلك): ليس في (ل).

[1936] ما بين قوسين: في (ل): (عليه).

[1937] (المؤمن): ليس في (ل).

[1938] (خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة): ليس في (ل).

[1939] (للتكذيب ولا نزاع في كفر من ارتكب عمداً ما جعله الشارع علامة للتكذيب): في (ل): (التكذيب).

[1940] (زنار): في النسخ: (ذي النار)، والمثبت هو الصواب كما هو المشهور في هذه المسألة.

وبهذا يندفعُ ما يقالُ من أنَّ الإيمانَ إذا كان عبارةً عن التصديقِ والإقرارِ.. ينبغي ألَّا يصيرَ المقِرُّ[1941] المصدِّقُ كافراً بشيءٍ من أفعال الكفرِ وألفاظِهِ[1942] ما دام قلبُهُ مطمئنّاً بالإيمان.

(ولنا أيضاً النصوصُ الدالَّةُ على دخول المؤمنين الجنَّةَ، نحوُ قولِهِ تعالى: ﴿فمَنْ يَعمَلْ مِثقالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَه﴾[1943]، ﴿ومَنْ عَمِلَ صالحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فأولئكَ يَدخُلُونَ الجَنَّةَ﴾[1944].

واعلمْ أنَّهم كما اختلفوا في حُكْمِ صاحبِ الكبيرةِ على ثلاثِ فِرَقٍ.. كذلك اختلفوا في اسمِهِ بعد الاتِّفاقِ على تسميته فاسقاً.

ولَمَّا ذكرَ الأوَّلَ أرادَ أنْ يَذكُرَ الثاني، فقال)[1945]:

(وهو) أي: صاحبُ الكبيرةِ وقد مات بلا توبةٍ

(مؤمنٌ) عند جمهورِ أهلِ السُّنَّةِ[1946]، خلافاً للمعتزلة فإنَّهم قالوا[1947]: "ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ"، وقال الخوارجُ: "إنَّه كافرٌ"، وقال الحسنُ البَصرِيُّ: "إنَّه منافقٌ"[1948]، وكلُّهم متَّفقون في تسميته بالفاسق.

(واللهُ لا يغفرُ أنْ يُشرَكَ به) بإجماع المسلمين[1949] وتواطؤِ النصوصِ عليه.

لا يقالُ: قولُهُ تعالى ﴿فأمَّا الذينَ شَقُوا ففي النَّارِ لهم فيها زَفِيرٌ وشَهِيقٌ ۞ خالِدِين فيها ما دامَتِ السماواتُ والأرضُ إلَّا ما شاءَ رَبُّكَ﴾[1950] يدلُّ على انقطاعِ عذابِ الكفَّارِ بأنْ يغفرَ اللهُ تعالى كفرَهم[1951]؛ لأنَّا نقولُ: الاستثناءُ:

[1941] (المقِرُّ): ليس في (و).

[1942] (من أفعال الكفر وألفاظه): في (ل): (ممَّا ذكر).

[1943] الزلزلة 7.

[1944] غافر 40.

[1945] ما بين قوسين: ليس في (ل).

[1946] انظر: المواقف في علم الكلام (560/3)، وأبو منصور الماتريدي (ت 333هـ)، تأويلات أهل السنة (141/1)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ/ 2005م.

[1947] (قالوا): في (ل): (يقولون).

[1948] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (257/2)، شرح المواقف للجرجاني (334/8).

[1949] (بإجماع المسلمين): في (ل): (بالإجماع).

[1950] هود 106-107.

[1951] (انقطاع عذاب الكفار بأن يغفر الله تعالى كفرهم): في (ل): (جوازها).

إمَّا في الخلود في النار، والمستثنَى هم الفُسَّاقُ من المؤمنين لا الكافرُ.

ولو سُلِّمَ أنَّه الكافرُ.. لكنَّ معنى[1952] الآيةِ أنَّ أهلَ النارِ يُنقَلون منها إلى الزمهرير وغيرِهِ من[1953] العذابَ، فلا ينافي الخلودَ.

أو من قوله ﴿في النار﴾، والمستثنَى زمانُ توقُّفِهم في الموقفِ للحساب أو مُدَّةُ لبثِهم في الدنيا والبرزَخِ على ما بيَّنوه في تفسيره، فلْيُراجَعْ[1954].

ثُمَّ اختلفوا في جواز المغفرةِ[1955] عقلاً:

مسألةٌ خلافيةٌ (54–55)

فذهبت الأشاعرةُ إلى جوازه عقلاً[1956]، كما جوَّزوا خلودَ المؤمنين في النار عقلاً؛ مستدلِّين بأنَّه تَصرُّفٌ في مِلكِهِ فلا يكونُ ظلماً، فيجوزُ عقلاً[1957]، إلَّا أنَّ السَّمْعَ وردَ [و/162و] بخلافه[1958] فلا يُحكَمُ بوقوعها.

وقال الماتُريديَّةُ[1959]: [ب/155ظ] لا يجوزُ عقلاً كما لا يجوزُ نقلاً أنْ يغفرَ اللهُ الكفرَ والشِّركَ، ولا تخليدُ المؤمنِ في النار؛ لأنَّه حكيمٌ، والحكمةُ تقتضي التفرقةَ بين المسيءِ والمحسنِ، وما يكونُ على خلافِ قضيَّةِ الحكمةِ لا يجوزُ على الله تعالى؛ لأنَّ أفعالَهُ لا يخلو عن الحكمة[1960].

[1952] (أنَّه الكافر لكنَّ معنى): في (ل): (فمعنى).

[1953] في (ل) زيادة: (أنواع).

[1954] (على ما بيَّنوه في تفسيره فليراجع): ليس في (ل).

[1955] (جواز المغفرة): في (ل): (جوازها).

[1956] (عقلاً): ليس في (ل).

[1957] (فيجوز عقلاً): في (ل): (ولا يكون قبيحاً).

انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص64)، شرح المقاصد في علم الكلام (235/2).

[1958] (بخلافه): في (ل): (على خلافه).

[1959] في (ل) زيادة: (إنَّما).

[1960] (أنْ يغفر الله الكفر والشرك ولا تخليد المؤمن في النار): ليس في (ل).

انظر: المسامرة في شرح المسايرة (ص172)، شرح العمدة للنسفي (ص423).

قال أبو منصورٍ الماتُريديُّ: إنَّ[1961] الكفرَ مذهبٌ يُعتقَدُ للأبد، فيُجازى بعقوبة الأبدِ، بخلاف سائرِ الذنوبِ؛ (لأنَّها لا تُفعَلُ للأبد، ولأنَّه قبيحٌ لِعَينِهِ لا يَحتملُ الرفعَ، فيُعاقَبُ عليه بما لا يُرفَعُ بخلاف سائرِ الذنوبِ)[1962].

(ويَغفِرُ ما دونَ ذلك لِمَن يشاءُ من الصغائرِ والكبائرِ) مع التوبة وبدونها؛ لقوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ يَغفِرُ الذُّنُوبَ جميعاً﴾[1963]، ﴿إنَّ اللهَ لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ به ويَغفِرُ ما دونَ ذلكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾[1964]، والآياتُ والأحاديثُ في هذا كثيرةٌ[1965].

والمعتزلةُ خصَّصوها بالصغائرِ أو الكبائرِ المقرونةِ بالتوبة، واستدلُّوا عليه بوجهَين[1966]:

الأوَّلُ الآياتُ والأحاديثُ الواردةُ في وعيدِ العصاةِ.

قلنا: إنَّها على تقدير عمومِها إنَّما يدلُّ على الوقوعِ لا على الوجوبِ، وقد كَثُرَتِ النصوصُ في العفوِ، فيُخصَّصُ المذنبُ المغفورُ عن عموماتِ الوعيدِ، على أنَّ الخُلفَ في الوعيد كرمٌ، فيجوزُ على الله تعالى وإنْ منعه بعضُ مشايخِنا مستدلّاً بكونه تبديلاً للقول، وقد قال اللهُ تعالى ﴿ما يُبَدَّلُ القولُ لَدَيَّ﴾[1967].

الثاني أنَّ المذنبَ إذا عَلِمَ أنَّه لا يُعاقَبُ على ذنبه.. كان ذلك تقريراً له على الذنب وإغراءً للغير عليه، وهذا ينافي حكمةَ إرسالِ الرُّسُلِ.

والجوابُ أنَّ مجرَّدَ جوازِ العفوِ لا يوجِبُ ظنَّ عدمِ العقابِ فضلاً عن العِلْمِ، كيف؟! والعموماتُ الواردةُ في الوعيد المقرونةُ بغايةٍ من التهديد يُرجِّحُ جانبَ الوقوعِ بالنسبة إلى كلِّ أحدٍ[1968]، وكفى به زاجراً.

[1961] (قال أبو منصور الماتريدي إنَّ): في (ل): (ولأنَّ).

[1962] ما بين قوسين: ليس في (ل).

انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (238/2).

[1963] الزمر 53.

[1964] النساء 48.

[1965] (والآيات والأحاديث في هذا كثيرةٌ): في (ل): (إلى غير ذلك).

[1966] (واستدلُّوا عليه بوجهَين): في (ل): (لوجهَين).

[1967] ق 29.

(مشايخنا مستدلّاً بكونه تبديلاً للقول وقد قال الله تعالى ﴿وما يُبدَّلُ القولُ لَدَيَّ﴾): في (ل): (أصحابنا).

[1968] (بالنسبة إلى كلِّ أحدٍ): ليس في (ل).

واختلفوا في مغفرة الذنوبِ المكتسَبةِ للكافر حالَ كفرِهِ سوى الكفرِ، وفي مقبوليَّةِ[1969] حسناتِهِ.

فقال القاضي عياضٌ من الأشاعرةِ في «شرح مسلمٍ[1970]»: قد انعقدَ [و/162ظ] الإجماعُ على أنَّ الكفارَ لا ينفعُهم أعمالُهُم ولا يُثابون عليها بنعيمٍ ولا بتخفيف عذابٍ، [ب/156و] لكنَّ بعضَهم أشدُّ عذاباً من بعضٍ بحسَب جرائمِهم[1971]؛ لقول عائشةَ: يا رسولَ اللهِ ابنُ جَدعانَ[1972] كان في الجاهليَّةِ يَصِلُ الرحِمَ ويُطعِمُ المسكينَ [ل/167ظ] فهل ذلك[1973] ينفعُهُ؟ قال: «لا ينفعُهُ»[1974].

(قلتُ: يعارضُهُ ما رواه البخاريُّ عن حكيمِ بنِ حِزامٍ قال: قلتُ: يا رسولَ اللهِ أرأيتَ أشياءَ أتحنَّثُ بها في الجاهليَّةِ من صدقةٍ أو عتاقةٍ وصلةِ رَحِمٍ، فهل فيها من أجرٍ؟ فقال النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ: «أسلمتَ على ما سلفَ مِن خيرٍ»[1975]، وما رواه الدارَقُطنيُّ أيضاً: «إذا أسلمَ الكافرُ فحَسُنَ إسلامُهُ.. كَتَبَ اللهُ له كلَّ حسنةٍ كان زَلَفَها، ومحا عنه كلَّ سيِّئةٍ كان زَلَفَها»[1976].

فالتوفيقُ بينهما أنَّ حديثَ جَدعانَ محمولٌ على ما إذا مات على الكفر، وحديثَ البخاريِّ والدارَقُطنيِّ على ما إذا أسلم، وقد صرَّحوا أنَّ الكافرَ إذا أسلمَ.. ينفعُهُ أعمالُهُ الذي كان يفعلُهُ في زمان كفرِهِ)[1977].

[1969] (الذنوبِ المكتسَبةِ للكافر حالَ كفره سوى الكفر وفي مقبوليَّةِ): في (ل): (ذنوبِ الكافر سوى كفره وفي قَبول).

[1970] (في شرح مسلمٍ): ليس في (ل).

[1971] (لكنَّ بعضهم أشدُّ عذاباً من بعضٍ بحسب جرائمهم): ليس في (ل).

انظر: القاضي عياض (ت 544هـ)، إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم (387/1)، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، الطبعة الأولى، 1998م.

[1972] عَبْدُ اللهِ بْنُ جَدْعَانَ بْنِ عَمْرِو بْنِ كَعْبٍ التَّيْمِيُّ: قُرَشِيٌّ مَشْهُورٌ، يَجْتَمِعُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فِي عَمْرِو بْنِ كَعْبٍ، ومات قبل الإسلام. انظر: تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين (129/4)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1998م، والإصابة في تمييز الصحابة (34/4).

[1973] (ذلك): ليس في (ل).

[1974] رواه مسلم في «صحيحه» برقم (365) عن عائشة رضي الله عنها.

[1975] رواه البخاريُّ في «صحيحه» برقم (1436) عن حكيم بن حزامٍ رضي الله عنه.

[1976] ذكره الدارقطنيُّ في «غرائب مالكٍ» (ص 5) برقم (9) من حديث أبي سعيدٍ الخدريِّ، ولفظُهُ: «إذا أسلم العبدُ فحَسُنَ إسلامُهُ.. كفَّرَ اللهُ عنه كل سيِّئةٍ كان زَلَفَها وكَتَبَ له كلَّ حسنةٍ كان زَلَفَها».

[1977] ما بين قوسين: ليس في (ل).

قال البَيهَقيُّ: يجوزُ أنْ يكونَ حديثُ ابنِ جَدعانَ وما ورد من الآياتِ والأحاديثِ في بُطلانِ خيراتِ الكافر إذا مات على الكفر محمولاً على أنَّ تلك الخيراتِ لا يكون لها موضعُ التخليصِ من النار وإدخالِ الجَنَّةِ، فلا ينافي جوازَ التخفيفِ بها[1978] من عذابه الذي يستوجِبُهُ على جِنايَاتِهِ التي ارتكبها سوى الكفرِ[1979].

(وقال بعضُ المتأخِّرين من مشايخنا: والذي قاله البَيهَقيُّ هو الحقُّ الذي شَهِدَ له)[1980] عمومُ قولِهِ تعالى: ﴿إنَّ اللهَ لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ به ويَغفِرُ ما دونَ ذلكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾[1981].

(إذا لمْ يكنْ عن استحلالٍ واستهانةٍ) لأنَّ استحلالَ المعصيةِ -بمعنى: اعتقادِ حِلِّها- كفرٌ، صغيرةً كانت أو كبيرةً[1982]، وكذا الاستهانةُ بها[1983] -بمعنى: عَدِّها هيِّنَةً- يرتكبُ[1984] من غير مبالاةٍ وتجري مَجرى المباحاتِ[1985] لو ثبتَ حرمتُها بدليلٍ قطعيٍّ كما في «شرح الجوهرة»[1986]، وذلك لِمَا فيه من[1987] التكذيبِ المنافي للتصديق، وبهذا يُؤَوَّلُ النصوصُ الدالَّةُ على تخليد العُصاةِ في النار أو على سلبِ اسمِ الإيمانِ عنهم.

(ويجوزُ العقابُ [و/163و] **على الصغيرة)** سواءٌ اجتنبَ مرتكِبُها الكبيرةَ أو لا؛ لدخولها تحتَ قولِهِ تعالى: ﴿ويَغفِرُ ما دونَ ذلكَ﴾[1988]، ولقوله تعالى: ﴿لا يُغادِرُ صغيرةً ولا كبيرةً إلَّا أحصاها﴾[1989]، والإحصاءُ إنَّما يكونُ للسؤالِ والمجازاةِ.

[1978] في (و) زيادة: (عنه).

[1979] انظر: البعث والنشور (ص62).

[1980] ما بين قوسين: في (ل): (قلتُ يؤيِّدُه).

[1981] النساء 48.

في (ل) زيادة: (لكنَّه مبنيٌّ على أنَّ الكافرَ يستحقُّ العذاب لِمَا ارتكبه سوى الكفرِ).

[1982] (بمعنى اعتقاد حلِّها كفرٌ صغيرةً كانت أو كبيرةً): في (ل): (صغيرةً كانت أو كبيرةً كفرٌ).

[1983] (بها): ليس في (ل).

[1984] (يرتكب): في (ل): (يرتكبها).

[1985] (تجري مجرى المباحات): في (ل): (كفرٌ).

[1986] انظر: شرح العقائد النسفية (ص106)، شرح المقاصد في علم الكلام (270/2).

[1987] (بدليلٍ قطعيٍّ كما في شرح الجوهرة وذلك لِمَا فيه من): في (ل): (بقطعيٍّ لِمَا فيه من أمارةٍ).

[1988] النساء 48.

[1989] الكهف 49.

خلافاً للمعتزلة فإنَّهم قالوا: إذا اجتنبَ الكبائرَ.. لمْ يَجُزْ تعذيبُهُ؛ لقوله تعالى: ﴿إنْ تجتنبوا كبائرَ ما تُنهَون عنه نُكفِّرْ عنكم سيّئاتِكُمْ﴾[1990].

قلنا: المرادُ بالكبائر هنا هي[1991] الكفرُ لكماله، وإنَّما جُمِعَ باعتبارِ أنواعِ الكفرِ[1992].

(ويجبُ) أي: العقابُ

(على الكبيرة) وإنَّما قلنا ههنا: "يجب" وفيما قبلُ: "يجوزُ"[1993] [ب/156ظ] لأنَّ العفوَ عن الصغائرِ بالكُلِّيَّةِ جائزٌ (سواءٌ اجتنبَ عن الكبائر أو لا، فيكونُ العقابُ عليها جائزاً)[1994] بخلاف الكبائرِ؛ لأنَّهم قالوا: لا بدَّ من نُفُوذِ الوعيدِ في بعض العُصاةِ من الموحِّدين لئلَّا يخلوَ نصوصُ الشرعِ عن الصدق بالكُلِّيَّةِ، وإنْ جازَ الخُلْفُ[1995] بالنسبة إلى بعضِ الأشخاصِ لكونه كَرَماً، فحينئذٍ يجبُ تعذيبُ بعضِ مُرتكِبِ الكبيرةِ بمقتضى وعيدِهِ.

واختلفوا في أنَّ الواجبَ: أنْ يعتقدَ أنَّ كلَّ نوعٍ من الكبائر لا بدَّ من عقابِ طائفةٍ من مُرتكِبيه، أو يكفي في أداء ذلك الواجبِ أنْ يعتقدَ أنَّ نوعَ الكبائرِ يُعذَّبُ طائفةٌ من مُرتكِبِها من غيرِ نظرٍ إلى عموم أنواعِها ولا خصوصِ بعضِها.

فمنهم مَن ذهب إلى الأوَّلِ ومنهم مَن ذهب إلى الثاني.

(ولا يجوزُ سؤالُ المغفرةِ للكلِّ) أي: كلِّ فردٍ فردٍ من عُصاةِ المؤمنين.

(عن الكلّ) أي: كلِّ فردٍ فردٍ من المعاصي صغيرةً أو كبيرةً[1996]، لأنَّه ينافي ما مرَّ من أنَّه لا بدَّ من نفوذِ الوعيدِ في طائفةٍ من عصاةِ المؤمنين ولو في فردٍ.

يعني: إذا قصد الداعي مغفرةَ كلِّ ذنبٍ لكلِّ أحدٍ.. لا يجوزُ، وأمَّا إذا قصد المغفرةَ للجميع في الجملة.. فيجوزُ؛ لأنَّه يجوزُ أنْ يَغفِرَ [ل/168و] لكلِّ فردٍ فردٍ بعضاً من ذنوبه.

[1990] النساء 31.

[1991] (هي): ليس في (ل).

[1992] (أنواع الكفر): في (ل): (أنواعه).

[1993] (وفيما قبلُ يجوز): ليس في (ل).

[1994] ما بين قوسين: في (ل): (فلا يكونُ العقابُ عليها واجباً).

[1995] في (و) زيادة: (في الوعيد).

[1996] (صغيرةً أو كبيرةً): ليس في (ل).

(**والشفاعةُ ثابتةٌ للرُّسُلِ والأخيارِ**) جمعُ خَيِّرٍ.

(**في حقِّ أهلِ الكبائرِ من المؤمنين**) (للآياتِ والأحاديثِ.

وما تمسَّكَ به المعتزلةُ على [و/163ظ] نفيِها يجبُ تخصيصُهُ بالكفَّارِ جَمعاً بين الأدلَّةِ)[1997].

(**وهم لا يُخلَّدون في النار**) وإنْ ماتوا بلا توبةٍ؛ لقوله تعالى: ﴿فمَنْ يَعمَلْ مثقالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَه﴾[1998]، ونفسُ الإيمانِ عملُ خيرٍ لا يمكنُ أنْ يُرى جزاؤه قبل دخولِ النارِ ثُمَّ يُدخَلَ النارَ أبداً؛ لأنَّه باطلٌ بالإجماع، فتعيَّن الخروجُ من النار.

وقالت المعتزلةُ والخوارجُ: (إنَّ مرتكِبَ الكبيرةِ من المؤمنين وقد مات بلا توبةٍ مُخلَّدٌ في النار، وقد ذكرناه من قبلُ)[1999].

[1997] ما بين قوسين: في (ل): (لقوله تعالى: ﴿فما تنفَعُهُمْ شفاعةُ الشَّافِعِينَ﴾، فإنَّ سَوقَهُ يدلُّ على ثُبوتِ الشفاعةِ في الجملةِ، وإلَّا لَمَا كان لنفيِ نفعِها من الكافرين عند قصدِ تقبيحِ حالِهم وتحقيقِ بؤسِهم معنىً؛ لأنَّ مثلَ هذا المقامِ يقتضي أنْ يُوسَموا بما يخصُّهم لا بما يعمُّهم وغيرَهم.

وليس المرادُ أنَّ تعليقَ الحُكْمِ بالكافر يدلُّ على نفيه عمَّا عداه حتَّى يَرِدَ عليه أنَّه إنَّما يقومُ حجَّةً على مَن يقولُ بمفهوم المخالَفةِ، والخصمُ لا يقولُ به... إلى غير ذلك من الآياتِ والأحاديثِ.

واحتجَّتِ المعتزلةُ على نفيها بقوله: (واتَّقُوا يَوماً لا تَجزِي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً ولا تُقبَلُ منها شفاعةٌ﴾ ونحوِهِ.

والجوابُ: لا نسلِّمُ دلالتَها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال، ولو سُلِّمَ ذلك.. لكنْ يجبُ تخصيصُها بالكفار جمعاً بين الأدلَّةِ.

ولَمَّا كان أصلُ العفوِ والشفاعةِ ثابتةً بالأدلَّةِ القطعيَّةِ من الكتاب والسُّنَّةِ والإجماعِ.. قالت المعتزلةُ بالعفو عن الصغائر مطلَقاً وعن الكبائر بعد التوبةِ وبالشفاعةِ لزيادة الثوابِ، وكلٌّ منهما فاسدٌ: أمَّا الأوَّلُ فلأنَّ التائبَ ومرتكبَ الصغيرةِ المجتنِبَ عن الكبيرة لا يستحقَّانِ العذابَ عندَهم فلا معنى للعفو، وأمَّا الثاني فلأنَّ النصوصَ دالَّةٌ على الشفاعة بمعنى طلبِ العفوِ عن الجناية).

[1998] الزلزلة 7.

[1999] ما بين قوسين: في (ل): (وهم يُخلَّدون في النار، وقد ذكرنا الجوابَ عنهم آنفاً).

(فصلٌ: [في الإيمان والإسلام والتكفير]

الإيمانُ)[2000] في اللغة: التصديقُ مطلَقاً، وفي العُرْف[2001]:

(تصديقُ محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ في جميع ما عُلِمَ بالضرورة مجيئُهُ به من عندِ[2002] اللهِ تعالى) إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً وتفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً، حتَّى لو لمْ يُصدِّقْ بوجوب الصلاةِ والصومِ [ب/157و] وحُرمةِ الخمرِ عندَ السؤالِ عنها.. لمْ يكنْ مؤمناً؛ لأنَّ الواجبَ عليه عند السؤالِ هو التفصيلُ.

(والإقرارُ به) أي: بما جاء به.

مسألةٌ خلافيةٌ (63)

واعلمْ[2003] أنَّهم اختلفوا في حقيقة الإيمانِ:

فقال كثيرٌ من[2004] أصحابِنا: هو التصديقُ والإقرارُ[2005]، إلَّا أنَّ الإقرارَ ركنٌ زائدٌ يَحتمِلُ السقوطَ بعذرِ الإكراهِ[2006]، والتصديقَ ركنٌ أصليٌّ لا يَحتمِلُ السقوطَ أصلاً، حتَّى لو صدَّقَ بقلبه ولمْ يُقِرَّ بلسانه من غير عذرٍ.. لا يكونُ مؤمناً لا عندَ اللهِ ولا عندَ الناسِ وكان من أهلِ النارِ.

وتمسَّكوا بظاهرِ قولِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ: «أُمِرْتُ أنْ أُقاتِلَ الناسَ حتَّى يقولوا: [ل/168ظ] لا إلهَ إلَّا اللهُ»[2007]، وبقوله عليه الصلاةُ والسلامُ «الإيمانُ بِضعٌ وسبعونَ شُعبةً، وأفضَلُها قولُهُ: لا إلهَ إلَّا اللهُ»[2008]، ومرادُهم بالركنِ الزائدِ ما لا ينتفي بانتفائِهِ حُكْمُ الكلِّ، لا ما يكونُ خارجاً عنه، وإلَّا فلا يكونُ ركناً.

[2000] في (ل) زيادة: (هو).

[2001] (العرف): في (ل): (الشرع).

[2002] (عند): ليس في (ل).

[2003] (جاء به. واعلمْ): في (ل): (عُلِمَ مجيئُه به. اعلمْ).

[2004] (كثيرٌ من): في (ل): (أكثر).

[2005] انظر: شرح العقائد النسفية (ص72)، شرح المقاصد في علم الكلام (255/2).

[2006] (بعذر الإكراه): في (ل): (بالإكراه).

[2007] رواه البخاري في «صحيحه» برقم (1399)، ومسلمٌ في «صحيحه» برقم: (20) عن أبي هريرة.

[2008] رواه مسلمٌ في «صحيحه» برقم (35) عن أبي هريرة، وهو عند البخاري برقم (9) بلفظ: «الإيمانُ بِضعٌ وستُّونَ شعبةً، والحياءُ شعبةٌ من الإيمان».

وذهب المحقَّقون إلى أنَّه هو التصديقُ، والإقرارُ شرطُ إجراءِ الأحكامِ في الدنيا[2009]، حتَّى أنَّ مَن صدَّقَ بقلبه ولمْ يُقِرَّ بلسانه مع تمكُّنِهِ من البيان.. كان مؤمناً عند اللهِ تعالى غيرَ مؤمنٍ[2010] في أحكام الدنيا، كما أنَّ المنافقَ إذا وُجِدَ منه الإقرارُ دون التصديقِ.. [و/164و] كان مؤمناً في أحكام الدنيا كافراً عند الله؛ لعدم التصديقِ، وهذا القولُ هو المَروِيُّ عن أبي حنيفةَ وأبي منصورٍ الماتُريديّ.

وتمسَّكوا: بأنَّ الإيمانَ في اللغة هو التصديقُ فقط، وأنَّه عَمَلُ القلبِ ولا تعلُّقَ له باللسان، فإطلاقُهُ على غير التصديقِ إخراجٌ عن مفهومه اللُّغَوِيّ، وبأنَّ الشيءَ لا يوجَدُ إلَّا بوجود رُكنِهِ، والذي آمنَ موصوفٌ بالإيمان على التحقيق مِن حينِ آمَنَ إلى أنْ ماتَ بل إلى الأبدِ، فيكونُ مؤمناً لوجود الإيمانِ وقيامِهِ به[2011] حقيقةً، ولا وجودَ للإقرار حقيقةً في كلِّ لحظةٍ، فدلَّ أنَّه مؤمنٌ لوجود التصديقِ القائمِ بقلبه الدائمِ بتجدُّدِ[2012] أمثالِهِ.

لكنَّ اللهَ تعالى أوجبَ الإقرارَ ليكونَ شرطاً لإجراء الأحكامِ في الدنيا، إذ لا وقوفَ للعباد على ما في القلب، فلا بدَّ لهم من دليلٍ ظاهرٍ ليمكنَهم بناءُ الأحكامِ عليه، والنصوصُ معاضِدةٌ لهذا القولِ أيضاً، كقوله تعالى: [ب/157ظ] ﴿كَتَبَ في قلوبِهِمُ الإيمانَ﴾[2013]، ﴿وقلبُهُ مُطمَئِنٌّ بالإيمانِ﴾[2014]، وكقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «اللهمَّ ثبِّتْ قلبي على دِينِكَ»[2015].

ثُمَّ اعلمْ أنَّه ليس المرادُ من التصديقِ المعتبَرِ في الإيمان مجرَّدَ معرفةِ نسبةِ الصدقِ إلى محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ ووقوعِها في القلب من غير إذعانٍ وقَبولٍ، فإنَّ كثيراً من الكفَّار يعرفون صِدْقَهُ ويقعُ في قلبهم نسبةُ صِدْقِهِ عليه الصلاةُ والسلامُ يقيناً ولا يصدِّقونَهُ عِناداً واستكباراً، كما قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كما يَعرِفُونَ أبناءَهُم﴾[2016]، ﴿وجَحَدُوا بها﴾[2017].

[2009] انظر: شرح العقائد النسفية (ص79).

[2010] (غيرَ مؤمنٍ): في (ل): (لا).

[2011] (وقيامه به): ليس في (ل).

[2012] (بتجدُّد): في (و): (تجدُّد).

[2013] المجادلة 22.

[2014] النحل 106.

[2015] أخرجه بهذا اللفظ ابنُ ماجه في «سننه» (1260/2) برقم (3834) عن أنسٍ.

[2016] البقرة 146.

[2017] النمل 14.

بل المرادُ منه إذعانُ تلك النسبةِ وقَبولُها واطمئنانُ النفسِ بها بترك التكبُّرِ والعنادِ وبناءُ الأعمالِ عليه، بحيثُ يَصِحُّ أنْ يُطلَقَ عليه اسمُ التسليمِ، كما صرَّحَ به الإمامُ الغزاليُّ[2018].

لكنَّهم اختلفوا في أنَّ هذا التصديقَ هل هو من قبيل الأفعالِ الاختياريَّةِ أو من قبيل العلومِ.

فذهب بعضُهم إلى الأوَّل، واختارَهُ نظامُ الدِّينِ الغُوريُّ[2019] وقال: التصديقُ المعتبَرُ في الإيمان فعلٌ اختياريٌّ، [و/164ظ] وهو التسليمُ والقَبولُ، وليس من جنس العِلْمِ بل أمرٌ غيرُهُ[2020]؛ لأنَّه فعلٌ اختياريٌّ والعِلْمُ كيفيَّةٌ نفسانيَّةٌ أو انفعالٌ، ولأنَّ العِلْمَ حاصلٌ للمعاندين من الكفَّار [ل/169و] دون التصديقِ المعتبَرِ في الإيمانِ، ولأنَّ الإيمانَ مأمورٌ به والمأمورُ لا بدَّ أنْ يكونَ فعلاً اختيارياً.

ثُمَّ فسَّرَ بعضُهم ذلك الفعلَ الاختياريَّ بربط القلبِ بالاختيار على ما عُلِمَ من إخبارِ المُخبِرِ، وبعضُهم بنسبة الصدقِ إلى المُخبِرِ بالاختيار.

وقالوا: كلٌّ[2021] من الربطِ والنسبةِ المذكورةِ[2022] أمرٌ كَسبِيٌّ من قبيل الفعلِ الاختياريِّ[2023]، ولهذا يُثابُ عليه.

وذهب المحقِّقون إلى أنَّه من قبيل العلومِ، وافترقوا فيه إلى فِرقتَين:

فرقةٌ ذهبت إلى أنَّه نوعٌ من التصديقِ المنطقيِّ الذي قُسِّمَ العِلْمُ إليه وإلى التصوُّرِ في أوائل كتبِ المنطقِ، وهو التصديقُ الخاصُّ المقيَّدُ بقيودٍ كالكسبِ والاختيارِ وتركِ الاستكبارِ والجحودِ[2024]، والتصديقُ المنطقيُّ أعمُّ منه.

وفرقةٌ ذهبت إلى أنَّه عينُ التصديقِ المنطقيِّ لا نوعٌ منه[2025]، وهذا هو الحقُّ الذي تقرَّرَ عليه [ب/158و] رأيُ أكثرِ المحقِّقين، وبه جزمَ التَّفْتازانيُّ في مواضعَ من كتبه[2026]؛ وذلك لأنَّا لا نفهمُ من

[2018] انظر: إحياء علوم الدين (116/1).

[2019] لم أعثر له على ترجمة.

[2020] (بل أمرٌ غيره): ليس في (ل).

[2021] (وقالوا كل): في (ل): (وكل).

[2022] (المذكورة): ليس في (ل).

[2023] (من قبيل الفعل الاختياري): ليس في (ل).

[2024] (والجحود): ليس في (ل).

[2025] (لا نوعٌ منه): ليس في (ل).

[2026] انظر: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 793هـ)، شرح التلويح على التوضيح (370/1)، مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، شرح العقائد النسفية (ص82).

لفظ التصديقِ في اللغة وعُرفِ المنطقِ والشرعِ[2027] إلَّا نسبةَ الصدقِ إلى المُخبِرِ، ولا نفهمُ من تلك النسبةِ أيضاً إلَّا إذعانَها وقَبولَها وإدراكَها بالقلب من غير أنْ يُتصوَّرَ هناك فعلٌ وتأثيرٌ من القلب أصلاً، ولا شكَّ أنَّ هذا كيفيَّةٌ للنفس قد يحصُلُ بالكسبِ والاختيارِ وقد يحصُلُ بدونها، فغايةُ الأمرِ أنَّه يُشترَطُ في التصديقِ المعتبَرِ في الإيمان أنْ يكونَ تحصيلُهُ بالكسبِ والاختيارِ على ما هو قاعدةُ المأمورِ به.

وأمَّا أنَّ[2028] كونَ هذا فعلاً وتأثيراً من النفس لا كيفيَّةً لها، وأنَّ كونَ الكسبِ والاختيارِ معتبَراً في مفهومه حتَّى يكونَ نوعاً خاصّاً من التصديقِ المنطقيّ فممنوعٌ، بل عدمُ دخولِهِ في مفهومه معلومٌ قطعاً؛ لأنَّ لفظَ التصديقِ إنَّما يُطلَقُ على ما اعتُبِرَ في الإيمان بالمعنى المعتبَرِ [و/165و] في اللغة، إذ الأصلُ عدمُ النقلِ، وكلٌّ من الكسبِ والاختيارِ غيرُ معتبَرٍ[2029] في معناه اللغويّ قطعاً.

فإنْ قيل: لا شكَّ أنَّ الإيمانَ في الشرع هو التصديقُ بأمورٍ مخصوصةٍ، وفي اللغة هو التصديقُ المطلَقُ، فيكونُ من المنقولاتِ الشرعيَّةِ.

قلنا: هذا ليس نقلاً له من معناه اللغويّ إلى معنىً آخَرَ[2030]، بل معناه في اللغةِ والشرعِ واحدٌ، وهو المعبَّرُ عنه في الفارسيَّةِ بـ: "گروبدن"[2031]، غايةُ الأمرِ بيانُ الفرقِ بينهما باعتبار متعلَّقِهما لا بأصل المعنى، فيكونُ متعلَّقُهُ في اللغة عامّاً وفي الشرع خاصّاً.

وأمَّا ما قيل: إنَّ الإيمانَ مأمورٌ به، فيكونُ فعلاً اختياريّاً.

قلنا: ممنوعٌ إذ كثيراً ما يكونُ العِلْمُ مأموراً به أيضاً[2032]، نحوُ: ﴿فاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[2033].

وكذا ما قيل: "إنَّ العِلْمَ حاصلٌ للكافرِ المعاندِ دونَ الإيمانِ، فيكونُ فعلاً" ممنوعٌ أيضاً، إذ لا يَلزمُ من حصول مطلَقِ العِلْمِ للكافر حصولُ التصديقِ [ل/169ظ] المعتبَرِ في الإيمان حتَّى يَلزمَ أنْ يكونَ فعلاً.

[2027] (وعُرْفِ المنطق والشرع): في (ل): (والعرف).

[2028] (أنَّ): ليس في (ل).

[2029] (معتبَر): ليس في (و).

[2030] (من معناه اللغوي إلى معنىً آخَر): ليس في (ل).

[2031] معنى كلمة (گروبدن): الالتحاق.

[2032] (أيضاً): ليس في (ل).

[2033] محمد 19.

فإنْ قيل: إنَّ التصديقَ المنطقيَّ يعمُّ اليقينَ والظنَّ، والمطلوبُ في الإيمان [ب/158ظ] هو اليقينُ، وأيضاً إنَّ التصديقَ المنطقيَّ يتعلَّقُ بجميع النِّسَبِ غيرِ المؤمَنِ به، فيكونُ أعمَّ من التصديقِ المعتبَرِ في الإيمانِ لا عينَهُ.

قلنا: إنْ أردتَ باليقين عدمَ تجويزِ النقيضِ حالاً ومآلاً.. فلا نسلِّمُ لزومَهُ في الإيمان، وإنْ أردتَ به الجزمَ الذي ليس معه احتمالُ النقيضِ بالفعل حالاً[2034].. فلا ينافي الظنَّ بل يجامعُهُ، ولا شكَّ أنَّه يُكتفى به حيثُ كان لا يخطُرُ معه احتمالُ النقيضِ على ما ذكره في «المواقفِ»[2035] مع بثِّهِ القولَ بأنَّه لا بدَّ في الإيمان من التصديقِ والإذعانِ، وليس المرادُ بكونِهِ عينَهُ كونُهُ هو هو من جميعِ الوجوهِ، بل في أصلِ المعنى الذي وُضِعَ بإزائِهِ لفظُ التصديقِ في اللغة وإنْ كان بينهما فرقٌ بحسَبِ المتعلَّقِ.

ثُمَّ لَمَّا كان مذهبُ المعتزلةِ وجمهورِ أهلِ الحديثِ وكثيرٍ من الأشاعرةِ أنَّ الإيمانَ تصديقٌ بالقلب[2036] وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركان[2037].. [و/165ظ] أشارَ إلى ردِّ ذلك بقوله:

(والأعمالُ) أي: الطاعاتُ[2038]

(غيرُ داخلةٍ فيه) أي: في الإيمان[2039]؛ لقوله تعالى: ﴿إنَّ الذينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[2040]؛ لأنَّ العطفَ يقتضي المغايرةَ، وإنَّ المعطوفَ غيرُ داخلٍ في المعطوف عليه، وللنصِّ والإجماعِ على أنَّ إيمانَ اليأسِ غيرُ مقبولٍ، ولا خفاءَ في أنَّ المرادَ بالإيمان ههنا هو التصديقُ والإقرارُ، إذ لا مجالَ للأعمال ثَمَّةَ.

وما نُقِلَ عن الشافعيِّ من دخول الأعمال فيه فهو محمولٌ على دخوله في كماله لا في حقيقته، وهو محلُّ النزاعِ، خلافاً للمعتزلة فإنَّ مذهبَهم دخولُ الأعمالِ المفروضةِ في الإيمان، واستدلُّوا عليه بقوله تعالى: ﴿يومَ يأتي بعضُ آياتِ ربِّكَ لا ينفَعُ نفساً إيمانُها لمْ تكنْ آمَنَتْ مِنْ قبلُ أو كَسَبَتْ في إيمانِها خَيراً﴾[2041].

2034 (حالاً): ليس في (ل).

2035 انظر: المواقف في علم الكلام (544/3).

2036 (بالقلب): ليس في (ل).

2037 انظر: المسامرة في شرح المسايرة (ص280).

2038 (أي الطاعات): ليس في (ل).

2039 (أي في الإيمان): ليس في (ل).

2040 البقرة 277.

2041 الأنعام 158.

والجوابُ عنه بوجوهٍ:

الأوّلُ أنَّ ﴿خيراً﴾ في الآية[2042] يَعُمُّ لوقوعه في سياق النفيِ فيفيدُ عمومَ السلبِ، ونقيضُهُ يتحقَّقُ باقترانه بعملٍ واحدٍ، فلا يفيدُ مذهبَهم؛ لأنَّ مذهبَهم دخولُ جميعِ الأعمالِ المفروضةِ[2043]، ولا دلالةَ في الآية عليه[2044].

الثاني أنَّ المرادَ بالنفعِ المنفيّ بالنظر إلى النفسِ الموصوفةِ بعدم الإيمانِ قبلَهُ عدمُ الخلودِ في النار، وبالنظر إلى النفسِ الموصوفةِ بعدم كسبِ الخيرِ في إيمانِهِ قبلَهُ عدمُ الدخولِ في النار رأساً، وعدمُ الدخولِ لا ينافي الخروجَ ولو بعد أزمنةٍ، فلا يُثبِتُ مذهبَهم أيضاً.

الثالثُ أنَّ الحُكمَ بعدم النفعِ مختَصٌّ بذلك اليومِ، ولا يَلزمُ من عدم نفعِ كسبِ الخيرِ [ل/170و] في الإيمان في ذلك اليومِ عدمُ نفعِهِ بعد ذلك اليومِ[2045]؛ لجواز العفوِ والخروجِ من النار بعد الدخولِ فيها.

(الرابعُ أنَّ الترديدَ المذكورَ في الآية محمولٌ على اشتراطِ النفعِ بأحدِ الأمرَين، على معنى: لا ينفعُ نفساً خَلَتْ عنها إيمانُها، حاصلُهُ أنَّ ﴿أو﴾ لأحد الأمرَين، ففي سياقِ النفيِ يفيدُ العمومَ، فالمعنى: لا ينفَعُ نفساً لمْ تؤمنْ ولمْ تكسِبْ خيراً في الإيمان من قبلُ، ولا يَلزمُ منه عدمُ اعتبارِ الإيمانِ المجرَّدِ عن العمل)[2046].

مسألةٌ خلافيةٌ (64)

(ولا يزيدُ ولا ينقُصُ) لِمَا مرَّ من أنَّه[2047] عبارةٌ عن [و/166و] التصديقِ البالغِ حدَّ الجزمِ[2048]، وذلك لا يَقبَلُ التفاوتَ أصلاً:

لا بحسَب ذاتِهِ؛ لأنَّ التفاوُتَ بحسَبها إنَّما هو لاحتمال[2049] النقيضِ، وهو ينافي الجزمَ فلا يجامِعُهُ[2050].

[2042] (في الآية): ليس في (ل).

[2043] في (و) زيادة: (في الإيمان).

[2044] (ولا دلالةَ في الآية عليه): ليس في (ل).

[2045] (عدم نفعه بعد ذلك اليوم): ليس في (و).

[2046] ما بين قوسين ليس في (ل).

[2047] (لِمَا مرَّ من أنَّه): في (ل): (لأنَّه).

[2048] في (ل) زيادة: (كما مرَّ).

[2049] (لأنَّ التفاوت بحسبها إنَّما هو لاحتمال): في (ل): (لعدم احتمال).

[2050] (وهو ينافي الجزم فلا يجامعه): ليس في (ل).

ولا بحسَب متعلَّقِهِ أيضاً[2051]؛ لأنَّه[2052] جميعُ ما عُلِمَ بالضرورة مجيءُ محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ به. والجميعُ من حيثُ هو جميعٌ لا يُتصوَّرُ فيه تعدُّدٌ، وإلَّا لمْ يكنْ جميعاً.

والآياتُ الدالَّةُ على زيادته –وهو مذهبُ الأشاعرةِ والمعتزلةِ[2053]– نحوَ قولِهِ تعالى: ﴿زادَتْهم إيماناً﴾[2054]، ﴿ويزدادَ الذينَ آمَنُوا إيماناً﴾[2055]:

يُحتمَلُ أنْ يكونَ المرادُ منه الزيادةُ من حيثُ التفصيلُ في كلِّ حُكمٍ وفرضٍ يتجدَّدُ في عصر النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ، فإنَّه ما من يومٍ إلَّا ويتجدَّدُ فيه فرضٌ وينزِلُ [ب/159و] فيه آيةٌ، فيظهرُ فيه حُكمٌ لمْ يكنْ قبل ذلك، فيؤمنون به على التفصيل، وكلُّ ذلك داخلٌ في الجميع من حيثُ هو، فلا يزدادُ من حيثُ الجميعُ، وهذا إنَّما يتحقَّقُ في عصر النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ، وأمَّا بعدَهُ فلا[2056]، وهذا التأويلُ مَرويٌّ عن ابنِ عبَّاسٍ وأبي حنيفةَ.

ويُحتمَلُ الزيادةُ من حيثُ القوةُ والضعفُ بحسَب الأدلَّةِ، ومن حيثُ تجدُّدُ الأمثالِ، ومن حيثُ ثمرةُ الإيمانِ وإشراقُ نورِهِ وضيائِهِ في قلب المؤمن[2057].

(ولا يَنفَعُ) أي: الإيمانُ[2058]

(حالَ اليأسِ) أي: معاينةِ العذابِ وحلولِهِ، وهو حالُ الغَرغَرةِ؛ لقوله تعالى: ﴿فلمْ يك يَنفعُهُمْ إيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوا بَأْسَنا بَياتاً﴾[2059]، ولأنَّه لا يبقى حينئذٍ للعبد قدرةٌ وتصرُّفٌ في نفسه حتَّى يستدلَّ بالشاهد على الغائب ويقبلَ ما جاء به؛ لأنَّ هذه الحالةَ أوَّلُ أحوالِ الآخرةِ وحلولِ العذابِ[2060] فليس إيمانُهُ إلَّا لدفع عذابٍ معايَنٍ لا إيمانٌ بالغيب.

[2051] (أيضاً): ليس في (ل).

[2052] في (ل) زيادة: (عبارةٌ عن).

[2053] انظر: الإبانة عن أصول الديانة (ص27).

[2054] الأنفال 2.

[2055] المدثر 31.

[2056] (وأمَّا بعده فلا): في (ل): (لا ما بعده).

[2057] (وضيائه في قلب المؤمن): في (ل): (في القلب).

[2058] (أي الإيمان): ليس في (ل).

[2059] غافر 85.

[2060] (وحلول العذاب): ليس في (ل).

ومن هنا قال العلماءُ[2061]: إنَّ فِرعونَ آمنَ قائلاً: "آمنتُ أنَّه لا إلٰه إلَّا الذي آمنَتْ به بنو إسرائيلَ وأنا من المسلمين"، ولمْ يُقبَلْ إيمانُهُ لعدمِ كونِهِ في أوانِهِ، أعني: حالَ الاختيارِ[2062]، بدليل قوله تعالى: ﴿آلْآنَ وقد عَصَيْتَ قبلُ وكُنْتَ مِنَ المفسِدِين﴾[2063]، أي: أتؤمنُ الآنَ وقد آيستَ من نفسك ولمْ يبقَ لك اختيارٌ.

وقال بعضُ علمائِنا[2064]: إنَّه لمْ يؤمِنْ حقيقةً، [و/166ظ] وإنَّما قال هذه الكلمةَ ليتوسَّلَ بها إلى دفع تلك البليَّةِ الحاضرةِ والمحنةِ الناجزةِ -أي: الغرقِ[2065]-، ولمْ يكنْ مقرونةً بالإخلاص، بدليل أنَّه بَنَى كلمتَهُ هذه على محضِ التقليدِ فقال: ﴿أنَّه لا إلهَ إلَّا الذي / آمَنَتْ به بنو إسرائيلَ﴾[2066]، [ل/170ظ] فكأنَّه اعترفَ أنَّه لا يعرفُ اللهَ إلَّا أنَّه سمعَ من بني إسرائيلَ أنَّ للعالَمِ إلٰهاً (فهو أقرَّ بذلك الإلٰهِ الذي أقرُّوا بوجوده فهو محضُ التقليدِ)[2067].

ولو سُلِّمَ.. فإيمانُهُ لا يَتِمُّ بمجرَّد الإقرارِ بوحدانيَّة اللهِ تعالى من غيرِ إقرارٍ بنبوَّةِ موسى عليه الصلاةُ والسلامُ، وهو لمْ يُنقَلْ[2068] عنه.

رُوِيَ أنَّ فِرعونَ حينَ قال: "آمنت" أخذ جبرائِلُ عليه الصلاةُ والسلامُ من طين البحرِ فدسَّهُ في فيه[2069]، فقالوا: "إنَّما فعلَ جبرائِلُ ذلك غَضَباً لله على الكافرِ المتمرِّدِ"، وقد عَلِمَ أنَّ إيمانَهُ لا ينفعُ في ذلك الوقتِ، وهذا يؤيِّدُ المذهبَ الأوَّلَ.

ورُوِيَ أيضاً في ذيلِ القصَّةِ أنَّ جبرائِلَ عليه الصلاةُ والسلامُ علَّلَ دسَّهُ بخشيةِ أنْ يُدركَهُ رحمةُ اللهِ تعالى، فطعنَ فيه الزمَخشَرِيُّ وجعله افتراءً على جبرائِلَ من الراوي من حيثُ إنَّ فيه جهالتَين:

الأولى أنَّ الإيمانَ يَصِحُّ بالقلب كإيمان الأخرسِ، وطينُ البحرِ لا يمنعُهُ، فلا فائدةَ فيه.

[2061] (قال العلماء): في (ل): (قالوا). انظر: تأويلات أهل السنة (80/3).

[2062] (أعني حال الاختيار): ليس في (ل).

[2063] يونس 91.

[2064] (وقال بعض علمائنا): في (ل): (وقال بعضهم). انظر: مفاتيح الغيب (296/17).

[2065] (تلك البليَّةِ الحاضرةِ والمحنةِ الناجزةِ أي الغرق): في (ل): (الهلاك بالغرق).

[2066] يونس 90.

[2067] ما بين قوسين: في (ل): (آمنَ به كما آمنَ بنو إسرائيل).

[2068] (وهو لم يُنقل): في (ل): (ولم يُنقل ذلك).

[2069] أخرجه الترمذي في سننه (3107) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. قال الترمذي: "حديث حسن".

والثانيةُ أنَّ مَن كَرِهَ إيمانَ الكافرِ، وأحبَّ بقاءَهُ على الكفر.. فهو كافرٌ؛ لأنَّ الرضا بكفرِ الغيرِ كفرٌ.

وأُجيبَ عنه بأنَّ الروايةَ بتمامها صحيحةٌ، رواه التِّرمِذيُّ وغيرُهُ مرفوعاً، فلا وجهَ لإنكارِهِ[2070].

وخَشيةُ جبرائِلَ عليه الصلاةُ والسلامُ ليست إلَّا من غايةِ[2071] غضبِهِ عليه لكمال جُرمِهِ مدَّةَ عُمُرِهِ، بناءً على توهُّمِ احتمالِ رحمةِ اللهِ تعالى إيَّاه خارقاً لعادته، أو المرادُ بالرحمة رحمةُ الدنيا، أعني: الخلاصَ من الغرقِ.

وذهب الشيخُ[2072] محيي الدينِ العربيُّ في «الفصوصِ[2073]» إلى أنَّ إيمانَ فِرعونَ صحيحٌ، وتشبَّثَ بظاهرِهِ بعضُ العلماءِ[2074].

ورُدَّ عليه بأنَّه مخالفٌ للنصِّ والإجماعِ حتَّى كفَّرَهُ بعضُ العلماءِ[2075].

[واعلمْ أنَّ المرادَ بحال اليأسِ: وقتُ حلولِ عذابِ الآخرةِ، وهو حالُ الغَرغَرةِ، أو وقتُ حلولِ عذابِ الدنيا.

لا أوَّلُ ما رأَوا العذابَ؛ لأنَّ الإيمانَ قبلَ حلولِ العذابِ أوَّلَ ما رأَوا العذابَ نافعٌ، كما وقع لقوم يُونُسَ عليه الصلاةُ والسلامُ، فإنَّهم لَمَّا رأَوا أماراتِ العذابِ أخلصوا الإيمانَ بالله تعالى قبل حلولِهِ، فقَبِلَهُ اللهُ تعالى [و/167و] منهم وكشفَ عنهم العذابَ، كما ذكره في قوله تعالى: ﴿فلَولا كانَتْ قريةٌ آمَنَتْ فنَفَعَها إيمانُها إلَّا قومَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عنهم عذابَ الخِزْيِ في الحياةِ الدنيا﴾[2076]][2077]

(وعند طُلوعِ الشمسِ من مَغرِبِها) لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «إنَّ للتوبة باباً مفتوحاً فلا تزالُ مقبولةً حتَّى يُغلَقَ، فإذا طلعَتِ الشمسُ من مغربِها.. أُغلِقَ وامتنعَتِ التوبةُ على مَنْ لمْ يكنْ تابَ قبلَ

[2070] انظر: الكشاف (367/2).

[2071] (غاية): ليس في (ل، و).

[2072] (وذهب الشيخ): في (ل): (وذكر).

[2073] فصوصُ الحِكَمِ: للشيخ محيي الدين أبي عبد الله محمد بن علي ابن عربي (ت 638هـ)، وهو على سبعة وعشرين فصاً. انظر: كشف الظنون (1261/2).

[2074] (العلماء): في (ل): (القوم).

[2075] (حتى كفَّره بعض العلماء): ليس في (ل).

[2076] يونس 98.

[2077] ما بين معقوفين: ليس في (ب، ل)، والمثبت كما في (و).

ذلك»[2078]، وهو معنى قولِهِ تعالى: ﴿يومَ يأتي بعضُ آياتِ رَبِّكَ لا يَنفَعُ نَفْساً إيمانُها لمْ تكنْ آمَنَتْ مِنْ قبلُ أو كَسَبَتْ في إيمانِها خَيراً﴾[2079]، ولأنَّ الإيمانَ بالغيب ارتفعَ في ذلك الوقتِ لتيقُّنِهِ أمرَ الآخرةِ.

ولو امتدَّتْ أيامُ الدنيا بعد ذلك الوقتِ إلى أنْ نُسِيَ هذا الأمرُ أو ينقطعَ تواترُهُ ويصيرَ الخبرُ عنه آحاداً: فمَن أسلمَ أو تابَ في ذلك الوقتِ.. لمْ تُقبَلْ توبتُهُ ولا إيمانُهُ، ومَن تابَ بعد ذلك الوقتِ[2080] أو آمنَ: قُبِلَ توبتُهُ وإيمانُهُ عند بعضِ أهلِ السُّنّةِ[2081]، واختارَهُ القُرطُبِيُّ، والأكثرُ على أنَّه (بعد أنْ غُلِقَ البابُ عند طلوعِها من مغربِها لمْ يُفتَحْ بعد ذلك أبداً، فلا يُقبَلُ إيمانُهُ ولا توبتُهُ)[2082].

مسألةٌ خلافيةٌ (56)

(**وفي قَبولِ التوبةِ حالَ اليأسِ خلافٌ**) وأكثرُ الماتُريديَّةِ[2083] على أنَّها مقبولةٌ للاستصحاب، (ولأنَّ شفاعةَ غيرِهِ يومَ القيامةِ –وهو حالُ اليأسِ أيضاً– [ب/159ظ] لَمَّا قُبِلَ في حقِّهِ.. فشفاعتُهُ لنفسه في هذه الحالةِ أولى أنْ تُقبَلَ، وتوبتُهُ في هذه الحالةِ شفاعةٌ لنفسه)[2084].

وقال جمهورُ الأشاعرةِ وبعضُ الماتُريديَّةِ[2085]: إنَّها غيرُ مقبولةٍ لِمَا ذُكِرَ في إيمانِ اليأسِ[2086].

(والمختارُ هو الأوَّلُ عَمَلاً بالاستصحاب في الموضعَين، أي: إبقاءُ الكافرِ على كفرِهِ والمؤمنِ على إيمانِهِ، وأمَّا الإيمانُ قُبيلَ الغَرغَرةِ وقُبيلَ طلوعِ الشمسِ من مغربِها فمقبولٌ بالاتّفاق)[2087].

[2078] ذكره بهذا اللفظِ النوويُّ في «شرحه على مسلمٍ» عند شرحه لحديث: «من تاب...» ونسبَهُ إلى الصحَّةِ، ولمْ أجدْهُ بهذا اللفظ، وهو عند ابن ماجه في «سننه» (1353/2) برقم (4070) عن صفوانَ بنِ عسَّالٍ بلفظ: «إنَّ من قِبَلِ مغربِ الشمس باباً مفتوحاً، عرضُهُ سبعون سنةً، فلا يزالُ ذلك الباب مفتوحاً للتوبة، حتَّى تَطلُعَ الشمسُ من نحوه، فإذا طَلَعَتْ من نحوِهِ.. لمْ ينفعْ نفساً إيمانُها لمْ تكنْ آمنَتْ من قبلُ أو كسبَتْ في إيمانها خيراً».

[2079] الأنعام 158.

[2080] (الوقت): ليس في (ل).

[2081] (بعض أهل السُّنَّة): في (ل): (البعض).

[2082] ما بين قوسين: في (ل): (لا يُقبَلُ بعد الإغلاق أبداً).

[2083] (وأكثر الماتريدية): في (ل): (والماتريدية).

[2084] ما بين قوسين: ليس في (ل).

[2085] (وبعض الماتريدية): ليس في (ل).

[2086] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (241/2).

[2087] ما بين قوسين: ليس في (ل).

(وكذا في) قَبولِ[2088]

(دعاءِ الكافرِ) قيل: يُقبَلُ، وقيل: لا، والأصحُّ: يُقبَلُ[2089]، بدليل قوله تعالى في حقِّ إبليسَ: ﴿قالَ أَنْظِرْنِي إلى يَومِ يُبعَثُونَ ۞ قالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾[2090].

(ويَصِحُّ) أي: الإيمانُ

(مِن المقلِّدِ) ليس المرادُ بالمقلِّدِ ههنا عَوامُّ [و/167ظ] الناسِ الذين نشأوا في ديار الإسلامِ من الأمصارِ والقرى والصحارى وتواترَ عندَهم حالُ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ، ولا الذين يتفكَّرون في خلق السماواتِ والأرضِ والليلِ والنهارِ فإنَّهم من أهل النظرِ والاستدلالِ، حتَّى قال أبو منصورٍ الماتُريديُّ: "أجمعَ أصحابُنا على أنَّ العَوامَّ مؤمنون عارفون بالله تعالى"، غايتُهُ أنَّ بعضَهم يكتفون بالدليل الإجماليِّ وهو يُخرِجُ صاحبَهُ عن التقليد إلى ذروة[2091] الاستدلالِ، وليس عليه الاستدلالُ على كلِّ مسألةٍ مسألةٍ إلَّا عند الحاجةِ إلى التفصيلِ.

بل المرادُ به مَن نشأ على شاهقِ جبلٍ مثلاً ولمْ تَبلُغْهُ الدعوةُ ولمْ يتفكَّرْ في ملكوتِ السماواتِ والأرضِ فأَخبَرَ واحدٌ بما يُفترَضُ عليه اعتقادُهُ فصدَّقَهُ بما أخبره بمجرَّدِ إخبارِهِ من غير نظرٍ واستدلالٍ [ل/171و] كما صرَّحَ به في «شرحِ الطحَّاويِّ[2092]»، ومَن لمْ يَعرِفْ محلَّ النزاعِ فقد وقع في غَلَطٍ عظيمٍ[2093]، وأمَّا إذا لمْ يُصدِّقْهُ فيما أخبرَهُ بل جعلَ ذلك قلادةً في عُنُقِ الْمُخبِرِ بأنْ قال: "إنْ كان ذلك حقّاً فآمَنْتُ به، وإلَّا فوَبَالُهُ عليكَ".. فهذا المقلِّدُ ليس بمؤمنٍ بالاتِّفاق؛ لكونه شاكّاً في إيمانه[2094].

مسألةٌ خلافيةٌ (65)

ثُمَّ افترقوا في محلِّ النزاعِ إلى فِرَقٍ[2095]:

[2088] (قبول): ليس في (ل).

[2089] (قيل يقبل وقيل لا والأصحُّ يقبل): في (ل): (والأكثر على قبولها).

[2090] الأعراف 14.

[2091] (ذروة): ليس في (ل).

[2092] (كما صرَّح به في شرح الطحاوي): ليس في (ل)، والعبارة المنقولة هنا هي من كتاب «شرح المقاصد» للعلامة التفتازاني (267/2)، وليست في متن الطحاوي، ولم أجدها في شروح الطحاوي التي استطعت الوصول إليها.

[2093] (وقع في غلط عظيم): في (ل): (غلط).

[2094] انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (267/2)، شرح المواقف للجرجاني (18/1).

[2095] (افترقوا في محل النزاع إلى فرق): في (ل): (اختلفوا).

فقال أكثرُ الماتُريديَّةِ[2096]: إنَّ إيمانَ المقلّدِ يَصِحُّ، ولكنَّه عاصٍ بترك النظرِ سواءٌ كان له قابليَّةٌ للنظر أو لا؛ لأنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التصديقِ، [ب/160و] وقد وُجِدَ ذلك في المقلّدِ من غير اقترانٍ بما يوجِبُ الكفرَ فيَصِحُّ[2097]، ولكنَّه لَمَّا تركَ النظرَ المأمورَ به[2098] كان عاصياً، وقال بعضُهم: إنَّما يكونُ عاصياً[2099] بتركِ النظرِ[2100] إنْ كان له قابليَّةٌ للنظر، وإلَّا فلا؛ لأنَّ مَن لا قابليَّةَ له[2101] معذورٌ.

وقال أبو الحسنِ الأشعريُّ وأصحابُهُ: إنَّ إيمانَ المقلّدِ لا يَصِحُّ، بل لا بدَّ أنْ يَعرِفَ كلَّ مسألةٍ بدلالةِ عقلِهِ، وإنْ لمْ يُعبِّرْ عنه بلسانه ويجادِلْ بخصمِهِ[2102].

أُجيبَ بأنَّه قولٌ بلا دليلٍ بل مُنافٍ لأصلهم المشهورِ من نفيهم الحُسْنَ والقُبْحَ العقليَّين.

ولهذا قالوا: مرادُ الأشعريِّ مِن نفيِ الصحَّةِ [و/168و] أنَّه لا يكونُ مؤمِناً على الكمال، كما قيل في ترك الأعمالِ عند مَن يقولُ: "إنَّ الأعمالَ داخلةٌ في الإيمان"، وإلَّا فالأشعريُّ لا يقولُ بكفر المقلّدِ المذكورِ ولا بالمنزلةِ بينَ المنزلتَين.

(ويؤيِّدُ هذا ما نُقِلَ عن عبدِ القاهرِ البغداديِّ أنَّ المقلّدَ وإنْ لمْ يكنْ مؤمِناً عند الأشعريِّ على الإطلاق.. فليس بكافرٍ أيضاً لوجود التصديقِ، بل عاصٍ بترك النظرِ والاستدلالِ، فيعفو اللهُ تعالى عنه أو يعذِّبُهُ بقَدْرِ ذَنْبِهِ وعاقبتُهُ الجنَّةُ؛ لأنَّ غيرَ المؤمنِ لا يدخلُ الجنَّةَ بالاتِّفاق، فلا بدَّ من الحملِ على المعنى المذكورِ)[2103].

وقال أبو الحسنِ الرُّسْتُغْفَنيُّ وأبو عبدِ اللهِ الحَليميُّ[2104]: ليس الشرطُ أنْ يَعرِفَ كلَّ مسألةٍ بالدليل العقليِّ كما قاله الأشعريُّ، بل لا بدَّ أنْ يبنيَ اعتقادَهُ على قولِ الرسولِ بعد معرفتِهِ بدلالة المعجِزةِ، فهذا القَدْرُ كافٍ لصحَّةِ إيمانِهِ.

[2096] انظر: تأويلات أهل السنة (166/1).

[2097] (فيصحُّ): ليس في (ل).

[2098] (المأمور به): في (ل): (الواجب).

[2099] (يكون عاصياً): ليس في (و).

[2100] (النظر): ليس في (ل).

[2101] (لأنَّ من لا قابليَّة له): في (ل): (لأنَّه).

[2102] (بخصمه): في (ل): (خصمه).

انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (264/2).

[2103] ما بين قوسين: ليس في (ل). انظر: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة للنسفي (ص385).

[2104] (وأبو عبد الله الحليميُّ): ليس في (ل).

والحاصلُ أنَّه لا يجوزُ التقليدُ للناشئِ في ديار الإسلام من عَوامِّ الناسِ[2105] في الأمور الدينيَّةِ الأصليَّةِ، وأمَّا في الأمور الشرعيَّةِ الفَرعيَّةِ فنحن مقلِّدون بمجتهدٍ اتَّخَذْنا قولَهُ مَذهباً، وأمَّا المجتهدُ نفسُهُ فلا يُقلِّدُ مجتهداً آخَرَ[2106] إلَّا الصحابيَّ المجتهدَ.

مسألةٌ خلافيةٌ (66)

(**ولا ينبغي الاستثناءُ فيه[2107]**) بأنْ يقولَ: "أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ".

(**بل يقولُ: "أنا مؤمنٌ حقّاً"**) وعليه جمهورُ الماتُريديَّةِ، وهو المَرويُّ عن أبي حنيفةَ؛[2108] لأنَّ الإيمانَ تصديقٌ قلبيٌّ، وهو أمرٌ معلومٌ لا يَقبَلُ التردُّدَ عند[2109] تحقُّقِهِ، ومَن تردَّدَ فيه.. لمْ يكنْ مؤمِناً لعدم حصولِ التصديقِ فيه[2110]، فاللائقُ أنْ يتجنَّبَ عمَّا يوهِمُ التردُّدَ [ب/160ظ] وإنْ لمْ يَقصِدِ التردُّدَ فيه.

وقالت الأشاعرةُ وهو المَرويُّ عن الشافعيِّ[2111]: يجوزُ إدخالُ الاستثناءِ فيه، ويقولُ: "أنا مؤمنٌ إنْ شاء اللهُ تعالى" للتبرُّكِ وإحالةِ الأمورِ إلى مشيئةِ اللهِ تعالى والتبرُّؤِ عن تزكية النفسِ والإعجابِ بحالها[2112]، والتردُّدُ[2113] في العاقبةِ والمآلِ[2114] لا في الحالِ؛ لأنَّ التردُّدَ والشكَّ[2115] في إيمانه في الحال كُفرٌ.

ولا يخفى عليكَ أنَّ هذه التأويلاتِ إنَّما يُفيدُ مجرَّدَ الصحَّةِ لا إيثارَ قولِهِ: "أنا مؤمنٌ إنْ شاءَ اللهُ" على قولِهِ: "أنا مؤمنٌ حقّاً[2116]" [ل/171ظ] وهو المقصودُ، وأنَّ [و/168ظ] قَصْدَ التبرُّكِ بذكر اسمِ اللهِ تعالى لا يختَصُّ بالإيمانِ بل ينبغي في جميع أحيانِهِ وأحوالِهِ.

[2105] (من عوامِّ الناس): ليس في (ل).

[2106] (مجتهداً آخر): في (ل): (أحداً).

[2107] (فيه): في (ل): (في الإيمان).

[2108] انظر: شرح العقائد النسفية (ص84).

[2109] (عند): في (ل): (بعد).

[2110] (لعدم حصول التصديق فيه): ليس في (ل).

[2111] انظر: شرح العقائد النسفية (ص84)، شرح المقاصد في علم الكلام (263/2)، كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّميري أبو البقاء الشافعي (ت 808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (82/9)، دار المنهاج السعودية، الطبعة: الأولى، 1425هـ/ 2004م.

[2112] (والإعجاب بحالها): ليس في (ل).

[2113] في (ل) زيادة: (إنَّما هو).

[2114] (والمآل): ليس في (ل).

[2115] (والشكَّ): ليس في (ل).

[2116] (لا إيثار قوله أنا مؤمن إن شاء الله على قوله أنا مؤمن حقاً): في (ل): (والجوازِ لا الأولويَّةَ والإيثارَ).

ثُمَّ لَمَّا اشتُهِرَ عن الأشعريِّ وأصحابِهِ أنَّ العبرَةَ في الإيمانِ والكفرِ والسعادةِ والشقاوةِ بالخاتمة، وأنَّ شيئاً منها لا يتغيَّرُ أصلاً حتَّى إنَّ مَن يموتُ على الكفرِ فهو كافرٌ على الحقيقة مِن أوَّلِ زمانِ وجودِهِ[2117] وإنْ كان طُولَ عُمُرِهِ على الإيمانِ والطاعةِ، وأنَّ مَن يموتُ على الإيمانِ فهو مؤمنٌ على الحقيقة مِن أوَّلِ عُمُرِهِ وإنْ كان طُولَ عُمُرِهِ على الكفر، لا أنَّه مؤمنٌ أوَّلاً ثُمَّ تغيَّرَ إيمانُهُ كفراً أو أنَّه كافرٌ ثُمَّ تغيَّرَ كفرُهُ إيماناً، وبهذا الاعتبارِ جوَّزوا الاستثناءَ في الإيمان بحملِ مرادِهِ على الشكِّ في إيمانِ الموافاةِ لا في الإيمانِ الناجزِ.. أشار إلى ردِّ ذلك بقوله:

(والسعيدُ قد يَشقَى) بأنْ يَختارَ الكفرَ بعدَ الإيمانِ (-نعوذ بالله تعالى-، كما في قوله تعالى: ﴿واتْلُ عليهم نبأَ الذي آتَيناهُ آياتِنا فانْسلَخَ منها فأَتْبَعَهُ الشيطانُ فكانَ مِنَ الغَاوِينَ﴾[2118] الآيةُ نزلَ في حقِّ واحدٍ من علماءِ بني إسرائيلَ أو أميَّةَ بنِ أبي الصَّلْتِ[2119] أو بَلْعَمَ بنِ باعور)[2120]

(والشقيُّ قد يَسعَدُ) بأنْ يختارَ الإيمانَ بعد الكفرِ.

(والتغيُّرُ والتبدُّلُ إنَّما يَلزمُ على السعادةِ) والإيمانِ

(والشقاوةِ) والكفرِ اللذين هما من صفاتِ المخلوقِ دونَ الإسعادِ والإشقاءِ اللذين هما من صفاتِ اللهِ تعالى؛ (لأنَّ الإسعادَ عبارةٌ عن تكوينِ السعادةِ، والإشقاءَ عبارةٌ عن تكوينِ الشقاوةِ)[2121].

مسألةٌ خلافيةٌ (57)

اعلمْ أنَّهم اختلفوا في أنَّ السعادةَ والشقاوةَ هل يتبدَّلانِ أو لا؟

[2117] (وجوده): في (ل): (عمره).

[2118] الأعراف 175.

[2119] أُمَيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ الثَّقَفِيُّ، شاعر جاهلي، كان في الجاهلية نظر الكتب وقرأها، ولبس المسوح، وتعبَّد أوَّلاً بذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفيَّة، وطمع في النبوة؛ لأنه قرأ في الكتب أنَّ نبياً يبعث بالحجاز، فرجا أن يكون هو، فلما بعث النبيُّ صلى الله عليه وسلم حسده فلم يسلم. انظر: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت 711هـ)، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر (42/5)، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق – سوريا، الطبعة: الأولى 1402هـ/ 1984م، والإصابة (384/1).

[2120] ما بين قوسين: ليس في (ل). انظر: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت 468هـ)، أسباب النزول لأبي الحسن النيسابوري (ص230) تحقيق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة: الأولى، 1411هـ.

[2121] ما بين قوسين: في (ل): (لأنَّهما عبارتان عن تكوين السعادةِ والشقاوةِ).

فذهب [ب/161و] جمهورُ الماتُريديَّةِ إلى الأوَّلِ، وقالوا: إنَّ إبليسَ كان مؤمناً موحِّداً[2122] على الحقيقة قبل عصيانِهِ[2123] ثُمَّ صارَ كافراً وقتَ عصيانِهِ[2124]؛ لأنَّ الإيمانَ والكفرَ والسعادةَ والشقاوةَ من الأفعالِ الاختياريَّةِ للعباد، فيجوزُ عليها التبدُّلُ والتغيُّرُ.

وذهب الأشعريُّ وأصحابُهُ إلى الثاني[2125]، وقالوا: إنَّ إبليسَ كان كافراً على الحقيقةِ حينَ خُلِقَ.

واستدلُّوا عليه بقوله تعالى: ﴿وكانَ مِنَ الكافِرِينَ﴾[2126]، وبقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «السعيدُ [و/169و] سعيدٌ في بطن أُمِّهِ، والشقيُّ شقيٌّ في بطن أُمِّهِ»[2127].

وأجابَ أصحابُنا[2128] عنه بأنَّ معنى الآيةِ أنَّه صار من الكافرين بعدَ العصيانِ، أو أنَّه كان في عِلْمِ اللهِ من الكافرين بعدَ الإيمانِ[2129] فسبقَ الكفرُ على الإيمان في عِلْمِ اللهِ تعالى لا في الخارج، وأنَّ معنى الحديثِ: السعيدُ بالسعادة المُنجِيَةِ التي يترتَّبُ عليها الثوابُ في الآخرةِ[2130] سعيدٌ بتلك السعادةِ في بطن أُمِّهِ، والشقيُّ بالشقاوة المُهلِكَةِ التي يترتَّبُ عليه العقابُ في الآخرةِ[2131] شقيٌّ بتلك الشقاوةِ في بطن أُمِّهِ.

[2122] (موحِّداً): ليس في (ل).

[2123] (قبل عصيانه): ليس في (ل).

[2124] انظر: المواقف في علم الكلام (707/3)، شرح المواقف للجرجاني (397/8).

[2125] انظر: شرح العقائد النسفية (ص85).

[2126] البقرة 34.

[2127] أخرجه أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (ت 360هـ)، الشريعة برقم (366)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن – السعودية، الطبعة: الثانية 1420هـ/ 1999م، وأبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (ت 418هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (4/ 658)، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية، الطبعة: الثامنة 1423هـ/ 2003م، وأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، القضاء والقدر (107)، تحقيق: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان – السعودية، الطبعة: الأولى 1421هـ/ 2000م، وعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة (132/1) برقم (261)، تحقيق: الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، الرياض عن أبي هريرة.

[2128] (وأجاب أصحابنا): في (ل): (وأجابوا).

[2129] انظر: تأويلات أهل السنة (134/6).

[2130] (التي يترتَّب عليها الثواب في الآخرة): ليس في (ل).

[2131] (التي يترتَّب عليه العقاب في الآخرة): ليس في (ل).

ولا يَلزمُ منه ألَّا يكونَ الكافرُ قبل إيمانِهِ الذي مات عليه كافراً حقيقةً ولا ألَّا يكونَ المؤمنُ قبلَ كفرِهِ الذي مات عليه مؤمناً حقيقةً، هذا هو المشهورُ بين أصحابِنا.

والحقُّ أنَّ هذا النزاعَ لفظيٌّ على ما حقَّقَهُ بعضُ المحقِّقين[2132]؛ لأنَّه:

إنْ أُريدَ بالإيمانِ والسعادةِ مجرَّدَ حصولِ المعنى التصديقيِّ في القلب على اليقين.. فلا شكَّ أنَّه حاصلٌ [ل/172و] في الحال، وأنَّه يُطلَقُ عليه المؤمنُ والسعيدُ على الحقيقة، وكذا الكفرُ والشقاوةُ.

وإنْ أُريدَ ما يترتَّبُ عليه النجاةُ والعقابُ في الآخرة –أعني: الإيمانَ المُنجِي والكفرَ المُهلِكَ–.. فهو لا يتبدَّلُ ولا يتغيَّرُ، وإنَّه في مشيئة الله تعالى لا قطعَ لحصوله في الحال.

فمَن جوَّزَ التبدُّلَ وقَطَعَ بحصوله.. أراد المعنى الأوَّلَ، ومَن لمْ يجوِّزِ التبدُّلَ أصلاً وفوَّضَ إلى مشيئة [ب/161ظ] الله.. أراد الثانيَ.

مسألةٌ خلافيةٌ (67)

(**الإيمانُ والإسلامُ واحدٌ**) في الشرع عندنا[2133]، بمعنى أنَّه لا يُتصوَّرُ أحدُهما بدون الآخَرِ، يعني: لا يَصِحُّ في الشرع أنْ يُحكَمَ على أحدٍ أنَّه مؤمنٌ وليس بمسلمٍ أو مسلمٌ وليس بمؤمنٍ، لا بمعنى أنَّهما مترادفان في حقيقتهما اللغويَّةِ؛ لأنَّ الإيمانَ في اللغة التصديقُ مطلَقاً[2134] والإسلامَ في اللغة[2135] الانقيادُ والتسليمُ، خلافاً للأشعريِّ فإنَّهما متغايران عنده بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ لمْ تُؤْمِنُوا ولكنْ قُولُوا أَسْلَمْنا﴾[2136].

(**ولا نُكَفِّرُ أحداً من أهلِ القِبلةِ**) وهم الذين اعتقدوا دينَ الإسلامِ اعتقاداً جازماً خالياً عن الشكوك[2137] ونطقوا بالشهادتَين، فإنَّ [و/169ظ] مَن اقتصرَ على أحدهما لا يكونُ من أهل القِبلة، إلَّا إذا عَجَزَ عن النطق لعِلَلٍ[2138] في لسانه كالخَرَسِ أو لعدم التمكُّنِ منه بوجهٍ من الوجوهِ كالكُرْهِ.

2132 (على ما حقَّقه بعض المحقِّقين): ليس في (ل).

2133 (في الشرع عندنا): ليس في (ل).

2134 (مطلَقاً): ليس في (ل).

2135 (في اللغة): ليس في (ل).

2136 الحجرات 14.

2137 (خالياً عن الشكوك): ليس في (ل).

2138 (لعللٍ): في (ل): (لعلَّةٍ).

ثُمَّ لا[2139] بدَّ من تقديمِ الشهادةِ بوحدانيَّتِهِ تعالى على الشهادةِ برسالة محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ، حتَّى لو عَكَسَ.. لمْ يَصِحَّ إسلامُهُ كما نقلَهُ النوويُّ عن أبي الطيِّبِ[2140] في «شرحِ المُهذَّبِ»، وأمَّا الموالاةُ بينهما بحيثُ لا يتراخى الثاني عن الأُولى[2141] ففيه خلافٌ: منهم مَن اشترطَ[2142]، ومنهم[2143] لا.

(بذنبٍ) من أفعال الجوارحِ أو من أعمال القلوبِ من أربابِ[2144] البِدَعِ أو لا.

(إلَّا بما) أي: بذنبٍ

(يُعلَمُ منه نفيُ الصانعِ القادرِ المختارِ) كاعتقاد قِدَمِ العالَمِ فإنَّه يُفضي إلى نفيِ الصانعِ القادرِ المختارِ على ما رآه الفلاسفةُ[2145].

(العليمِ) كنفيِ عِلْمِ اللهِ تعالى بالجزئيَّاتِ كما نُقِلَ عن الحكماءِ، وقد تقدَّمَ بحثُهُ[2146].

(أو بما يُعلَمُ منه شِرْكٌ) إمَّا في الألوهيَّةِ أو في المعبوديَّةِ كعَبَدَةِ الأصنامِ والكواكبِ أو في الخالقيَّةِ كالقائلين بأنَّ النورَ فاعلُ الخيرِ والظلمةَ فاعلُ[2147] الشرِّ.

وأمَّا المعتزلةُ في قولهم: "إنَّ العبادَ خالقٌ لأفعالهم" (فاختلفوا في تكفيرهم: فذهب قدماءُ أهلِ السُّنَّةِ إلى تكفيرهم قائلين بأنَّه شِرْكٌ في الألوهيَّةِ والخالقيَّةِ، وذهب المتأخِّرون إلى عدم تكفيرهم قائلين بأنَّهم وإنْ أَسنَدُوا الخَلْقَ إلى العبدِ إلَّا أنَّهم أَثبَتُوا الإقدارَ والتمكينَ من الله تعالى، وبذلك لا يستحقُّون التكفيرَ)[2148]. [162/ب و]

[2139] (ثُمَّ لا): في (ل): (ولا).

[2140] (كما نقله النوويُّ عن أبي الطيِّب): في (ل): (كما ذكره).

وأَبُو الطَّيِّبِ هو: القَاضِي طَاهِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ طَاهِرٍ الطَّبَرِيُّ الشافعيُّ (ت 450هـ). انظر ترجمته في: طبقات الفقهاء (127/1)، وطبقات الشافعيين (412/1).

[2141] (بحيث لا يتراخى الثاني عن الأولى): ليس في (ل).

[2142] (منهم من اشترط): في (ل): (فمنهم من شرط).

[2143] في (ل) زيادة: (مَن).

[2144] (أرباب): في (ل): (أهل).

[2145] (نفي الصانع القادر المختار على ما رآه الفلاسفة): في (ل): (نفيه).

[2146] (كما نقل عن الحكماء وقد تقدَّم بحثه): ليس في (ل).

[2147] (فاعل) في (و): (فاعلة).

[2148] ما بين قوسين: في (ل): (فلا يستحقُّون التكفيرَ؛ لأنَّهم أثبتوا الإقدارَ والتمكينَ من الله تعالى).

(أو إنكارُ النُّبوَّةِ) كالبَراهِمَةِ وبعضِ المَلاحِدَةِ.

(أو) إنكارُ

(ما عُلِمَ مَجِيءُ محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ به ضرورةً) كإنكارِ الحشرِ الجسمانيّ وكونِهِ تعالى عالِماً قادراً مُريداً سميعاً بصيراً وإنكارِ الفرائضِ[2149] المكتوباتِ.

(أو) إنكارُ

(مُجمَعٍ عليه قطعاً) كإنكارِ حُرمَةِ التخَتُّمِ للرَجُلِ بالذهبِ.

(أو بصدورِ شيءٍ ممَّا جعلَهُ الشارعُ أمارةَ التكذيبِ) كشَدِّ الزُّنَّارِ وإلقاءِ المصحفِ في القاذوراتِ والتلفُّظِ بكلمةِ الكفرِ قصداً وسبِّ الصحابةِ بما يوجِبُ كفرَهم وقذفِ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها.

وأمَّا [و/170و] لو قال لحرامٍ: "هذا حلالٌ" لترويج السلعةِ أو بحُكْمِ الجهلِ.. فلا يَكفُرُ.

واختلفوا في تكفير مَن قال: "إنَّه تعالى عالِمٌ لا بعِلْمِهِ، قادرٌ لا بقدرتِهِ"، وكذا في تكفير مَن جَهِلَ بأنَّه عالِمٌ قادرٌ، وكذا في[2150] تكفير مَن اعتقدَ بحدوثِ صفاتِ اللهِ تعالى مع الاعترافِ [ل/172ظ] بوجودِها.

(ونُصلِّي خلفَ كلِّ بَرٍّ وفاجرٍ) لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «صلُّوا خلفَ كلِّ بَرٍّ وفاجرٍ»[2151]، ولأنَّ عظماءَ الأُمَّةِ[2152] كانوا يُصلُّون خلفَ الفَسَقَةِ[2153] من غير نكيرٍ، وكذا خلفَ أهلِ البِدَعِ الغيرِ

[2149] (الفرائض): ليس في (ل).

[2150] (وكذا في): في (ل): (وفي).

[2151] رواه أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، (ت 385هـ)، سنن الدارقطني (404/2) برقم (1768)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ/ 2004م. عن أبي هريرة.

[2152] (ولأنَّ عظماء الأمة): في (ل): (ولأنَّ السلف).

[2153] (خلف الفسقة): في (ل): (خلفهم).

المؤدِّيةِ بدعتُهُ[2154] إلى الكفر، وما نُقِلَ من المنعِ عن الصلاةِ خلفَ المبتدعِ[2155] محمولٌ على الكراهةِ، ولا كلامَ فيه[2156].

(ونُصلِّي عليهما إذا ماتا على الإيمانِ) أي: مِن غيرِ ما عُلِمَ منه ما يوجِبُ كفرَهُ بشيءٍ ممَّا ذُكِرَ[2157]؛ لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «لا تَدَعُوا الصلاةَ على مَن ماتَ مِن أهلِ القِبلةِ»[2158]، وللإجماعِ عليه[2159].

(ونرى المسحَ على الخُفَّين في السَّفَرِ والحَضَرِ) لأنَّ الآثارَ التي جاءتْ فيه في حيِّزِ التواترِ، حتَّى قال (أبو حنيفةَ: "ما قلتُ بالمسح على الخُفَّين حتَّى جاءَني مثلَ ضوءِ النهارِ"، وقال الكَرْخِيُّ: "إنِّي أخافُ الكفرَ على مَن لا يرى المسحَ على الخُفَّين")[2160].

2154 (بدعته): في (ل): (بدعتهم).

2155 (عن الصلاة خلف المبتدع): في (ل): (عنه).

2156 (ولا كلام فيه): ليس في (ل).

2157 (إذا ماتا على الإيمان أي من غير ما علم منه ما يوجِب كفرَه بشيءٍ ممَّا ذكر): في (ل): (ما لمْ يُعلَمْ ما يوجِبُ كفرَهم).

2158 أخرجه الجُرجانيُّ في «تاريخ جُرجان» (ص313) من حديث أبي الدرداءِ وأبي أُمامةَ وواثِلةَ بنِ الأسقَعِ، لكنْ بلفظ: «صلُّوا على مَن مات مِن أهلِ القبلةِ»، وهو في «سنن الدارقطنيّ» (403/2) برقم (1765) عن عليٍّ بلفظ: «مِن أصلِ الدِّينِ الصلاةُ خلفَ كلِّ برٍّ وفاجرٍ، والجهادُ مع كلِّ أميرٍ ولكَ أَجرُكَ، والصلاةُ على كلِّ مَن ماتَ مِن أهلِ القِبلة».

2159 (وللإجماع عليه): ليس في (ل).

2160 ما بين قوسين: في (ل): (الكرخيُّ: إنِّي أخافُ الكفرَ على مَن لا يرى المسحَ على الخُفَّين، وقال أبو حنيفةَ: ما قلتُ بالمسح على الخُفَّين حتى جاءني مثلَ ضوءِ النهارِ).

انظر: شرح العقائد النسفية (ص104).

(فصلٌ[2161]: [في الأولياء والصحابة]

كراماتُ الأولياءِ حقٌّ) الوَلِيُّ: هو العارفُ بالله تعالى المواظبُ على الطاعاتِ المجتنِبُ عن المعاصي المُعرِضُ عن الانهماكِ في اللّذّاتِ والشهواتِ[2162] النفسانيَّةِ.

وكرامتُهُ: ظهورُ أمرٍ خارقٍ للعادةِ مِن قِبَلِهِ غيرِ مقارنٍ لدعوى النُّبوَّةِ، وبهذا يمتازُ عن المعجِزةِ[2163]، وبلزومِ مقارَنتِهِ[2164] [ب/162ظ] الاعتقادَ الصحيحَ والعملَ الصالحَ والتزامِ متابعةِ النبيّ عليه الصلاةُ والسلامُ عن الاستدراجِ وعن مؤكِّداتِ تكذيبِ الكذّابين[2165]، كما رُوِيَ أنَّ مُسيلِمَةَ الكذّابَ دعا لِأعورَ لِأنْ يصيرَ عينُهُ العوراءُ صحيحةً فصارَتْ عينُهُ الصحيحةُ[2166] عوراءَ[2167] إهانةً له[2168].

وقد يَظهرُ الخوارقُ من قِبَلِ عَوامّ المسلمين تخليصاً لهم عن المِحَنِ والمَكَارِهِ، ويُسمَّى معونةً.

ومن هنا قالوا[2169]: الخوارقُ أربعةٌ[2170]: مُعجِزةٌ وكرامةٌ وإهانةٌ ومَعونةٌ، [و/170ظ] ولعلَّهم أدرجوا الإرهاصاتِ في الكرامةِ أو في المعونةِ.

2161 في هامش (ل): (وفيه تفصيلٌ ذكرناه في «شرحنا على الملتقى»).

2162 (والشهوات): ليس في (ل).

2163 في (ل) زيادة: ((ولا يصلُ الوليُّ إلى حدِّ النُّبوَّةِ) لأنَّ الأنبياءَ معصومون بخلاف الوليّ فإنَّه غيرُ مأمونٍ عن سوءِ العاقبةِ، ولأنَّ الأنبياءَ بعد اتِّصافهم بكمالات الأولياءِ متَّصفون بفضائلَ أخرى كالوحي ومشاهَدةِ المَلَكِ، ولأنَّ كلَّ وليٍّ يَلزمُهُ المتابعةُ لنبيٍّ من الأنبياء. (ولا إلى حدٍّ يُسقِطُ عنه التكليفَ بالأمر والنهي)).
ثُمَّ تغيَّرَ خطُّ الناسخ في النسخة (ل) حيثُ كُتِبَتْ كلمةُ (تمَّتْ) بعد قوله: (بالأمر والنهي)، ثُمَّ تَمَّ تداركُ النقصِ بخطِّ ناسخٍ آخَرَ، وفيه أخطاءٌ كثيرةٌ.

2164 (مقارنته): في (ل، و): (مقارنة).

2165 (الكذابين): في (ل): (الكاذبين).

2166 (الصحيحة): ليس في (ل).

2167 في (ل) زيادة: (وهذا).

2168 (له): ليس في (ل).

2169 (ومن هنا قالوا): في (ل): (قلنا).

2170 في (ل) زيادة: (أنواع).

والدليلُ[2171] على جوازِ الكراماتِ وعلى وقوعِها عن أهلها مذكورٌ في المفصَّلاتِ[2172].

(ولا يصلُ الوليُّ) وإنْ بلغ غايةً في الولايةِ

(إلى حَدِّ النُّبوَّةِ) لأنَّ الأنبياءَ معصومون[2173] بخلاف الوَلِيِّ فإنَّه غيرُ مأمونٍ عن سُوءِ العاقبةِ[2174] –العياذُ بالله تعالى–، ولأنَّ الأنبياءَ بعد اتِّصافِهم بكمالاتِ الأولياءِ متَّصفون بفضائلَ أخرى كالوحيِ ومُشاهَدةِ المَلَكِ، ولأنَّ كلَّ وليٍّ يَلزمُهُ[2175] المتابعةُ لنبيٍّ من الأنبياء.

(ولا إلى حَدٍّ يُسقِطُ عنه التكليفَ بالأوامر والنواهي)[2176] لعموم الخطاباتِ الواردةِ في التكليف وإجماعِ المجتهدين على ذلك أيضاً.

[2171] (في الكرامة أو في المعونة والدليل): في (ل): (في المعونة أو في الكرامة واستدلُّوا).

[2172] (الكرامات وعلى وقوعها عن أهلها مذكور في المفصَّلات): في (ل): (كرامتِهم بأنَّ صدورَ مثلِ هذه الخوارقِ أمرٌ ممكنٌ، وقدرتُهُ تعالى شاملةٌ بجميع الممكناتِ، فيجوزُ صدورُها عنهم.

وعلى وقوعِها بوجهَين:

الأوَّلُ ما ثبت بالنصِّ من قصَّةِ مريمَ عند ولادةِ [عيسى] (كذا في (ش، م، ن)) عليه السلامُ، وأنَّه كلَّما دخل عليها زكريَّا المحرابَ وجدَ عندها رزقاً، قال: يا مريمُ أنَّى لكِ هذا، قالت: هو من عند الله، وقصةِ أصحابِ [ل/173و] الكهفِ ولُبْثِهم في الكهفِ سنينَ بلا طعامٍ ولا شرابٍ، وقصَّةِ [آصِفَ] (كذا في (ش، م، ن)، وفي (ل): (أصفر)) وإتيانِهِ بعرش بَلقِيسَ.

والثاني ما تواترَ معناه، وإنْ كانت التفاصيلُ آحاداً من كراماتِ الصحابة والتابعين ومِن بعدهم للصالحين).

وآصِفُ هو: آصَفُ بْنُ بَرْخِيَا بْنُ شَمْعِيَا: كَاتِبُ سُلَيمَانَ بْنِ دَاوُدَ، وهو ابنُ خَالَةِ سُلَيمَانَ، وقيل: هو رجل من مؤمني الجان كان فيما يقال يحفظ الاسم الأعظم، وقيل: رجل من بني إسرائيل من علمائهم، كان يعرف اسم الله الأعظم، وكان صديقاً لسليمان. انظر: تاريخ بغداد (477/15)، وأبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عز الدين ابن الأثير (ت 630هـ)، الكامل في التاريخ (208/1)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، البداية والنهاية (28/2)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م.

[2173] في (ل) زيادة: (مأمونون).

[2174] (العاقبة): في (ل): (الخاتمة).

[2175] (يلزمه): في (ل): (لزمه).

[2176] هنا تنتهي النسخة (ب)، ومن هنا اعتمدتُ النسخة (و) أصلاً وذلك لِمَا في النسخة (ل) من التحريف والتصحيف في الجزء الأخير منها كما أشرتُ في دراسة النسخ الخطية.

فما ذهب إليه بعضُ المُباحِيّين من أنَّ العبدَ إذا بلغ غايةَ المحبَّةِ وصفاءِ القلبِ.. سقطَ عنه التكليفُ ولا يُدخِلُهُ اللهُ تعالى النارَ بارتكاب الكبائرِ، وبعضُهم إلى أنَّه إذا بلغَ هذه الحالةَ سقطَ عنه التكليفُ بالعباداتِ الظاهرةِ وتكونُ عباداتُهُ التفكُّرُ.. فهو كفرٌ وطُغيانٌ.

(وأفضلُهم) أي: أفضلُ الأولياءِ

(أبو بكرٍ الصدِّيقُ رضيَ اللهُ عنه) لأنَّه[2177] صدَّقَ النبيَّ عليه الصلاةُ والسلامُ في نُبوَّتِهِ وفي معراجِهِ بلا تردُّدٍ.

(ثُمَّ عُمَرُ الفاروقُ رضيَ اللهُ عنه) لأنَّه فرَّقَ بين الحقِ والباطلِ في القضايا والخصوماتِ.

(ثُمَّ عُثمانُ ذو النُّورَين رضيَ اللهُ عنه) لأنَّ النبيَّ عليه الصلاةُ والسلامُ زوَّجَهُ رُقَيَّةَ، ولَمَّا ماتَتْ رُقَيَّةُ زَوَّجَهُ أمَّ كُلثُومٍ، ولَمَّا ماتَتْ أمُّ كُلثُومٍ[2178] قال: «لو كان عندي ثالثةٌ لزوَّجْتُها»[2179].

(ثُمَّ عليٌّ المرتضَى رضيَ اللهُ عنه) أي: المُختارُ من عباد الله تعالى وخُلَّصِ أصحابِ رسولِ الله تعالى.

هكذا وجدنا أكثرَ أهلِ السُّنَّةِ في بيان أفضليَّتِهم، والظاهرُ أنَّه لو لمْ يكنْ لهم دليلٌ على ذلك.. لَمَا حَكَمُوا بذلك، والظنُّ كافٍ في أمثال هذه المقاماتِ[2180].

(وخِلافَتُهم على هذا[2181] الترتيبِ أيضاً) وذلك لأنَّ الصحابةَ قد اجتمعوا يومَ تُوُفِّيَ رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم قبلَ دفنِهِ في سقيفةِ بني ساعدةَ واستقرَّ رأيُهم بعد المشاوَرةِ والمنازَعةِ [و/171و] على

[2177] (لأنَّه): في (ل): (لأنَّ).

[2178] (ولما ماتت أم كلثوم): ليس في (ل).

[2179] أورده ابنُ عساكرَ في «تاريخ دمشقَ» (43/39)، وعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع (ص4784)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية – مصر، وذكره عن أنسٍ. وهو في كنز العمال مرسلاً عن عَمَارةَ بن رُوَيبَةَ. انظر: علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري، (ت 975هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (591/11) برقم (23827)، تحقيق: بكري حياني – صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة 1401هـ/ 1981م.

[2180] (والظنُّ كافٍ في أمثال هذه المقامات): ليس في (ل).

[2181] (هذا): في (ل): (ذلك).

[خِلافةِ][2182] أبي بكرٍ، فأجمعوا على ذلك وتابَعَهُ عليٌّ على رؤوس الأشهاد بعد توقُّفٍ كان منه[2183] لِموتِ رسولِ اللهِ.

ولو لمْ تكنِ الخِلافةُ حقّاً له لَمَا اتَّفقَ عليه الصحابةُ رضوانُ اللهِ تعالى عليهم أجمعين، ولَنازَعَهُ عليٌّ كما نازعَ معاويةَ ولاحتجَّ عليهم لو كان في حقِّهِ نصٌّ على ما زعمَهُ الشيعةُ، فإنَّهم زعمُوا أنَّ في حقّ عليٍّ نصّاً، وكيف يُتصوَّرُ في حقِّ الصحابةِ الاتِّفاقُ على الباطلِ وتركُ العملِ بالنصِّ.

ثُمَّ إنَّ أبا بكرٍ لَمَّا أَيِسَ عن حياته دعا عثمانَ رضيَ اللهُ عنه وأَمْلى عليه كتابَ عَهْدِهِ لعُمَرَ، فلَمَّا كتبَ خَتَمَ الصحيفةَ وأخرجَها إلى الناس وأمرَهم أنْ يُبايِعوا لِمَن في الصحيفة فبايعوا حتَّى مرَّتْ بعليٍّ، فقال: [ل/173ظ] بايعْنا لِمَن فيها وإنْ كان عُمَرَ، فوقعَ الاتِّفاقُ على خِلافتِهِ أيضاً.

ثُمَّ لَمَّا استُشهِدَ عُمَرُ رضيَ اللهُ عنه تَرَكَ الخِلافةَ شورى بينَ سِتَّةٍ: عثمانَ وعليٍّ وعبدِ الرحمنِ بنِ عوفٍ وطَلَحَةَ وزُبيرٍ وسَعْدِ بنِ أبي وقاصٍ، ثُمَّ فوَّضَ الأمرَ خَمْسَتُهم إلى عبدِ الرحمنِ بنِ عَوفٍ ورَضَوا بحُكمِه، فاختار عبدُ الرحمنِ عُثمانَ وتابَعَهُ بمَحضَرٍ من الصحابةِ [وبايعوه][2184]، فكان خِلافَتُهُ إجماعاً أيضاً.

ثُمَّ استُشهدَ عثمانُ وتركَ الأمرَ مُهمَلاً، فاجتمع كبارُ الصحابةِ من المهاجِرين والأنصارِ على عليٍّ والتمسوا منه قَبولَ الخِلافةِ وبايعوه؛ لأنَّه كان أفضلَ أهلِ عَصرِهِ وأَولاهم بالخِلافةِ، فكان إجماعاً أيضاً، وما وقعَ بينهم من المخالَفاتِ والمحارَباتِ لمْ يكنْ من نزاعٍ في خِلافَتِهِ، بل عن خطأٍ في الاجتهاد، فإنَّ معاويةَ وأتباعَهُ مع اعترافِهِم بأنَّه أفضلُ زمانِهِ وأنَّه لا أحقَّ بالإمامة منه بَغَوا عن طاعته بشُبهةٍ هي تَرْكُ القَصاصِ عن قَتَلَةِ عثمانَ.

(ومُدَّةُ الخلافةِ بعدَ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ ثلاثون سنةً، ثُمَّ يصيرُ مُلْكاً وإِمارَةً) لقوله عليه الصلاةُ والسلامُ: «الخلافةُ بعدي ثلاثون سنةً، ثُمَّ يصيرُ مُلْكاً عَضُوضاً»[2185].

[2182] (خلافة): في (ل، و): (خلاف)، والمثبت كما في (ش، م، ن).

[2183] (منه): في (ل): (سنة).

[2184] (وبايعوه): في (و): (وبايعون)، وفي (ل): (وتابعوه)، والمثبت كما في (م).

[2185] أخرجه أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (ت 204هـ)، مسند أبي داود الطيالسي (430/2) برقم (1203)، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر – مصر، الطبعة: الأولى 1419هـ/ 1999م، وأحمدُ في «مسنده» (256/36) برقم (21928) عن سفينة.

ولا يخفى عليكَ أنَّ تلك المُدَّةَ لا يَكمُلُ إلَّا بضمِّ أيَّامِ خِلافةِ حَسَنِ بنِ عليٍّ إلى أيَّامِ خِلافةِ الخلفاءِ الأربعِ؛ وذلك لأنَّهم اختلفوا [و/171ظ] في مُدَّةِ خلافتِهم:

فجزمَ بعضُ الحُفَّاظِ بأنَّ خلافةَ أبي بكرٍ كانت سنتَين وخمسةَ أشهُرٍ، وخلافةَ[2186] عُمَرَ كانت عشرةَ أعوامٍ، وخلافةَ عثمانَ[2187] ثلاثةَ عشَرَ سنةً، وخلافةَ عليٍّ كانت أربعةَ أعوامٍ، فصارت جملةُ ذلك تسعةً وعشرين سنةً وخمسةَ أشهُرٍ.

وقال النوويُّ: كانت خلافةُ أبي بكرٍ سنتَين، وخلافةُ عُمَرَ عشرَ سنين وخمسةَ أشهُرٍ وإحدى وعشرين يوماً، وخلافةُ عثمانَ اثنتا عشْرَةَ سنةً إلَّا ستَّةَ ليالٍ، وخلافةُ عليٍّ خمسَ سنين، فصارت الجملةُ تسعةً وعشرين سنةً وخمسةَ أشهُرٍ وخمسةَ عَشَر يوماً[2188].

وقال الجلالُ السُّيوطِيُّ: مُدَّةُ خلافةِ أبي بكرٍ سنتان وثلاثةُ أشهُرٍ وعشَرةُ أيَّامٍ، ومُدَّةُ خلافةِ عُمَرَ عشْرُ سنينَ وستَّةُ أشهرٍ وثمانيةُ أيَّامٍ، ومُدَّةُ خلافةِ عثمانَ إحدى عشَرَةَ سنةً وأحدَ عشَرَ شهراً وتسعةَ أيامٍ، ومدَّةُ خلافةِ عَليٍّ أربعُ سنينَ وتسعةُ أشهُرٍ وسبعةُ أيَّامٍ، والجملةُ تسعةُ وعشرون سنةً وستَّةُ أشهرٍ وأربعةُ أيَّامٍ[2189].

وعلى التقاديرِ الثلاثِ لمْ يَبْلُغْ ثلاثين سنةً، فإذا ضُمَّتْ إليها مُدَّةُ خلافةِ الحَسَنِ قبل [معاويةَ][2190] بعد عليٍّ –أعني: سبعةَ أشهُرٍ على ما صرَّحَ به النوويُّ–.. تَتِمُّ ثلاثين سنةً.

[2186] (وخلافة): في (ل): (وأن خلافة).

[2187] في (ل) زيادة: (كانت).

[2188] نقل قوله الإمام اللقاني في عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (1241/3)، والعظيم آبادي في عون المعبود وقال في آخره: "هذا آخر كلام العلقمي". ولم أجده في كتب الإمام النووي.
انظر: أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (398/12)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، السعودية، الطبعة: الثانية، 1388هـ/ 1968م.

[2189] نقل قوله الإمام اللقاني في عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (1241/3)، ولم أجده فيما بين يدي من كتبه رحمه الله تعالى.

[2190] (معاوية): في (و): (المعاوية)، وفي (ل): (المعاملة)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة والنقل.

وهذا على القول الأوَّلِ ظاهرٌ، وأمَّا على القولَين الأخيرَين.. [ل/174و] فيَلزمُ أنْ يكونَ الحَسَنُ فيما زاد على ثلاثين سنةً مِن[2191] مُدَّةِ خِلافَتِهِ مَلِكاً عَضُوضاً لا خليفةً على ما هو مقتضى ظاهرِ ما رويناه، إلَّا أنْ يقالَ: المرادُ حصرُ السُّنَّةِ في ثلاثين لا الأيَّامِ.

فإنْ قيل: إنَّهم اتَّفقُوا على خلافةِ الخلفاءِ العبَّاسيَّةِ بعد ثلاثين سنةً.

أُجيبَ عنه[2192] بأنَّ المرادَ حصرُ الخلافةِ الكاملةِ التي لا يَشُوبُها[2193] شيءٌ من المخالَفةِ أصلاً.

(ويَكُفُّ عن ذكرِ الصحابةِ كلِّهم إلَّا بخَيرٍ) لِمَا ورد في «الصِّحَاحِ»: «لا تَسبُّوا أصحابي، فلو أنَّ أحدَكم أنفقَ مِثلَ أُحُدٍ ذهباً ما بلغَ مُدَّ أحدِهم ولا نَصِيفَهُ»[2194]، «أكرِمُوا أصحابي فإنَّهم خِيارُكم»[2195]، «اللهَ اللهَ في أصحابي، لا تتَّخِذُوهم غَرَضاً مِن بعدِي...»[2196] [و/172و] الحديثَ، إلى غيرِ ذلك...

فلا يجوزُ اللَّعْنُ على معاويةَ وأصحابِهِ؛ لأنَّ غايةَ أمرِهم البَغيُ والخروجُ عن متابَعةِ الإمامِ بسببِ الخطأِ في الاجتهاد، وذلك لا يوجِبُ اللَّعْنَ.

واختلفوا في اللَّعنِ على يزيدِ بنِ معاويةَ: فمنهم مَن جوَّزَهُ، ومنهم مَن مَنَعَهُ، ومنهم من سَكَتَ[2197].

ورجَّحَ المحقِّقون اللَّعنَ عليه[2198]؛ لِأمرِهِ بقتلِ الحسينِ.

[2191] (من): ليس في (ل).

[2192] (عنه): ليس في (ل).

[2193] (يشوبها): في (ل): (يشعر بها).

[2194] رواه البخاريُّ في «صحيحه» برقم (3673)، ومسلمٌ في «صحيحه» برقم: (2540) عن أبي هريرةَ، واللفظُ للبخاريِّ.

[2195] أخرجه عن عُمرَ بن الخطاب أبو محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر الكَسّي ويقال له: الكَشّي بالفتح والإعجام، المنتخب من مسند عبد بن حميد (ص37) برقم (23)، تحقيق: الشيخ مصطفى العدوي، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1423هـ/ 2002م، وأبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث (ص318)، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الأولى 1401هـ.

[2196] رواه الترمذيُّ في «سننه» (696/5) برقم (3862) عن عبدِ اللهِ بن مَعقِلَ.

[2197] (سكت): في (ل): (شك).

[2198] (عليه): ليس في (ل).

(ونَشهَدُ بالجنَّةَ لأعيان العَشَرةِ الذين بشَّرَهم النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ) وهم: أبو بكرٍ وعُمَرُ وعُثمانُ وعليٌّ وطَلَحَةُ والزُّبَيرُ وعبدُ الرحمنِ بنُ عوفٍ وسعدُ بنُ وقَّاصٍ و[سعيدُ][2199] بنُ زيدٍ وأبو عُبَيدةَ بنُ جراحٍ.

وذُكِرَ في «الصِّحَاحِ» أيضاً أنَّ فاطمةَ سيِّدةُ نساءِ أهلِ الجنَّةِ[2200]، والحَسَنَ والحُسينَ سيِّدا شبابِ أهلِ الجنَّةِ[2201]، وإنَّما خُصَّ العَشَرةُ بالذكر؛ لِكَونِ حديثِهم أشهرَ من حديثِ هذه الثلاثةِ.

وكذا يُشهَدُ بالجنَّةِ [لشهداءِ][2202] [أُحُدٍ][2203] وأهلِ بَيعةِ الحُدَيبِيَةِ لكنْ لا بأعيانهم.

(وقالوا أيضاً: إنَّ أزواجَ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ اللاتي مات عليه الصلاةُ والسلامُ عنهنَّ لا شكَّ أنَّهنَّ أزواجُهُ في الجنَّةِ أيضاً، ولهذا [حُرِّمَ][2204] نكاحُهُنَّ على غيرِ النبيّ عليه الصلاةُ والسلامُ بعدَ وفاتِهِ، وأمَّا أزواجُهُ اللاتي فارقْنَ النبيَّ عليه الصلاةُ والسلامُ في الحياة سواءٌ دخل النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ بهنَّ أم لا فيتَحمَّلُ أنْ يكونَ كذلك أيضاً، كذا ذكرَهُ في «حاشيةِ المَواهِبِ».

وذكر فيه أيضاً أنَّ أزواجَ النبيِّ عليه الصلاةُ والسلامُ إحدى عَشَرَةَ بالاتِّفاق: خديجةُ الكُبرى وسَودَةُ وعائشةُ وحفصةُ ورَملَةُ -تُكنَّى بأمِّ حبيبةَ - [و]هندُ[2205] -تُكنَّى بأمِّ سَلَمَةَ- وزينبُ بنتُ [خزيمة][2206] -تُكنَّى بأمِّ المساكين- وجُوَيرِيَةُ وصَفِيَّةُ ومَيمُونَةُ.

تُوفِّيَ رسولُ الله عليه الصلاةُ والسلامُ عن تسعٍ منهم: عائشةُ ومَيمُونَةُ وصَفِيَّةُ وحفصةُ وهندُ وزينبُ وجُويرِيَةُ ورَمْلَةُ وسَودَةُ)[2207].

[2199] (سعيد): في (ش، ل، و، م، ن): (وسعد)، والمثبت هو الصواب كما هو المشهور.

[2200] أخرجه البخاري في صحيحه (3624) عن عائشة رضي الله عنها.

[2201] أخرجه الترمذي في سننه (3768) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

[2202] (لشهداء): في (ل، و): (شهداء)، والمثبت كما في (ش).

[2203] (أُحُد): في (و): (آخر)، وفي (ل): (الحد)، والمثبت كما في (ش، م، ن).

[2204] (حُرِّمَ): في (و): (جرم)، والمثبت هو الصواب.

[2205] (وهند): في (و): (هند)، وأضفنا حرف العطف لمناسبة مقتضى السياق.

[2206] (خزيمة): في (و): (الحزيمة)، والمثبت هو الصواب كما هو المشهور في كتب السيرة.

[2207] ما بين قوسين: ليس في (ل).

[في الاجتهاد والتمذهب]

مسألةٌ خلافيةٌ (58)

(والمجتهدُ قد يُصيبُ وقد يُخطِئُ) واعلمْ أنَّهم اختلفوا في المسائلِ الشرعيَّةِ الفرعيَّةِ التي لا قاطعَ فيها على أقوالٍ:

أحدُها أنَّه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهادِ حُكْمٌ معيَّنٌ، بل حُكْمُ اللهِ تعالى فيها تابعٌ لظَنِّ المجتهدِ، وهم القائلون بأنَّ كلَّ [و/172ظ] مجتهدٍ مُصيبٌ، وهم الأشعريُّ وأصحابُهُ والقاضي والمعتزلةُ[2208]، ثُمَّ اختلفوا فيه: فقال بعضُهم: لا بدَّ أنْ يوجَدَ في الواقعةِ ما لو حَكَمَ اللهُ تعالى فيها بحُكْمٍ لمْ يَحكُمْ إلَّا به، وهذا هو القولُ بالأَشْبَهِ، وقال بعضُهم: لا يُشترَطُ ذلك.

والثاني أنَّ[2209] له تعالى في كل واقعةٍ حُكْماً معيَّناً قبل الاجتهادِ، ولكنَّه لا دليلَ عليه ولا أمارةَ من الله تعالى، بل هو مثلُ دَفينٍ يَعثُرُ عليه الطالبُ بطريق الاتِّفاقِ، فمَن وَجَدَهُ.. فله أجران، ومَن أخطأَ.. فله أجرٌ، وهو قولُ طائفةٍ من الفقهاءِ والمتكلِّمين من أصحابنا.

والثالثُ أنَّ له تعالى فيها حُكْماً [ل/174ظ] معيَّناً وعليه أمارةٌ، وهو المَرويُّ عن أبي حنيفةَ والشافعيِّ، واختاره عامَّةُ الماتُريديَّةِ[2210]، ثُمَّ اختلفوا فيه: فقال بعضُهم: إنَّ المجتهدَ لمْ يُكلَّفْ[2211] بإصابته لخفائِهِ وغُموضِهِ، فلذلك كان المُخطِئُ فيه [معذوراً][2212] ومأجوراً، وقال[2213] بعضُهم: إنَّه[2214] مأجورٌ بطَلَبِهِ أوَّلاً، فإنْ أخطأَ وغلبَ على ظَنِّهِ شيءٌ آخَرُ.. تعيَّنَ التكليفُ به وصار مأموراً[2215] بالعمل بمقتضى ظَنِّهِ.

[2208] انظر: التفتازاني-الجرجاني، حاشية التفتازاني وحاشية المحقق الجرجاني على شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى مع حاشية الهروي (596/3)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل.

[2209] (أن): في (ل): (أنه).

[2210] انظر: حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (599/3).

[2211] (يكلَّف): في (ل): (يتكلَّف).

[2212] (معذوراً): في (و): (مقدوراً)، والمثبت كما في (ل).

[2213] (ومأجوراً وقال): في (ل): (ومأجوره أو قال).

[2214] (إنَّه): في (ل): (إنَّ).

[2215] (مأموراً): في (ل): (مأجوراً).

والرابعُ أنَّ[2216] له تعالى فيها حُكْماً معيَّناً وله عليه دليلٌ قَطعِيٌّ، والمجتهدُ مُكلَّفٌ بطَلَبِهِ، ثُمَّ اختلفوا فيه أيضاً: قال[2217] جمهورُهم: إنَّ المُخطِئَ فيه لا يأثمُ ولا ننقضُ قضاءَهُ، وقال بِشْرٌ [المَرِيسِيُّ][2218] والأصَمُّ بالنقض.

والمختارُ منها هو القولُ الثالثُ، هكذا ذكرَهُ الإمامُ الرازيُّ[2219].

والحاصلُ أنَّ جمهورَ الأشاعرةِ والمعتزلةِ اختاروا القولَ الأوَّلَ، وهم المُصوِّبَةُ، وقابَلَهُم جمهورُ الماتُريديَّةِ.

ثُمَّ افترقوا[2220] على ثلاثةِ فِرَقٍ، والمختارُ منها هو الثالثُ على ما صرَّحَ به الإمامُ وغيرُهُ، ثُمَّ الأصَحُّ في الرابعِ هو قولُ جمهورِهم.

واحترزنا بالفرعيَّةِ عن الأصليَّةِ الكلاميَّةِ، فإنَّ المصيبَ فيها واحدٌ بالاتِّفاق والمخطئَ: كافرٌ، كمسألة حدوثِ العالَمِ وإثباتِ الواجبِ تعالى وصفاتِهِ وبَعثِهِ الرُّسُلَ[2221] وسائرِ ما يرجِعُ إلى العقائدِ الضروريَّةِ، أو مبتدِعٌ، كمسألة الرؤيةِ وخَلْقِ الأعمالِ وعمومِ الإرادةِ ونحوِها.

[واحترزنا][2222] بقولنا التي لا قاطعَ فيها عن المسائلِ الفرعيَّةِ التي فيها قاطعٌ من نصٍّ أو إجماعٍ، فإنَّ [و/173ظ] المُصيبَ فيها [واحدٌ بالاتِّفاق أيضاً لِكَونِ الحقِّ فيها][2223] واحداً، وهو من وافقَ[2224] باجتهادِهِ ذلك القاطعَ، لكنَّهم اختلفوا في أنَّ المخطئَ فيها هل هو آثِمٌ أو لا؟

والأصحُّ أنَّه غيرُ آثِمٍ لعدم قُصورِهِ في بذلِ جُهدِهِ في تحصيل المطلوبِ على ما صرَّحَ به اللَّقَّانِيُّ، وهو مختارُ الإمامِ.

[2216] (أنَّ): في (ل): (أنَّه).

[2217] في (ل) زيادة: (بعضهم).

[2218] (المريسي): في (ل، و): (المرسي)، والمثبت هو الصواب كما في كتب التراجم.

[2219] انظر: المحصول (34/6-35).

[2220] (افترقوا): في (ل): (اختلفوا).

[2221] (الرسل): في (ل): (الرسول).

[2222] (واحترزنا): ليس في (و)، والمثبت كما في (ل).

[2223] ما بين معقوفين: ليس في (و)، والمثبت كما في (ل).

[2224] (وافق): في (ل): (وفق).

واختارَ[2225] الغزاليُّ في «المُستَصفى»[2226] أنَّ المخطئَ فيه آثمٌ، حيثُ قال: إنَّ الفِقْهيَّاتِ القطعيَّةَ منها ما عُلِمَ بطريق الضرورةِ، كوجوبِ الصلواتِ الخمسِ والزكاةِ والحجِّ والصومِ وتحريمِ الزنا والقتلِ والسرقةِ والشُّربِ، ومنها ما عُلِمَ بطريق النظرِ كَكَونِ الإجماعِ حُجَّةً وكَونِ القياسِ حُجَّةً[2227] وخبرِ الواحدِ حُجَّةً [ل/175و] ونحوِها من المسائلِ الفقهيَّةِ المعلومةِ بالإجماع القطعيِّ، فمُنكِرُ الأوَّلِ كافرٌ لكونه من الضروراتِ[2228] الدينيَّةِ، ومُنكِرُ الثاني آثمٌ لا كافرٌ.

قلتُ: لا نزاعَ في كفرِ مَن أنكرَ الضروراتِ[2229] الدينيَّةَ، وإنَّما النزاعُ فيمَنِ اجتهدَ في القاطعِ فيها لعدم ثُبوتِهِ بعدُ بإخبارِ الصادقِ له.

وأدلَّةُ كلٍّ من المصوِّبَةِ ومُقابِليهم في الأصولِ.

(ويجبُ على مَن ليس له أهليَّةُ الاجتهادِ أنْ يَلتزمَ مَذهباً مُعيَّناً) مِن مذاهبِ المجتهدين، وينبغي أنْ يعتقدَ مُجتهِدَهُ أرجحَ من غيرِهِ أو مُساوياً له، وإنْ كان في نفس الأمرِ مَرجوحاً على ما جزمَ به ابنُ السُّبْكِيِّ؛ لأنَّ قولَ المجتهدِ في حقِّهِ كالأدلَّةِ في حقِّ المجتهدِ، فكما يجبُ الأخذُ بالراجح من الأدلَّةِ في حقِّ المجتهدِ.. كذلك يجبُ في حقِّهِ الأخذُ بالراجح في اعتقاده من الأقوالِ، والراجحُ منها هو قولُ الفاضلِ دونَ المرجوحِ، والمساوي يكونُ راجِحاً باختياره.

(واختلفوا في جواز الانتقالِ من مَذهبٍ إلى آخَرَ): قيل: لا يجوزُ؛ لأنَّه التزمَهُ وإنْ لمْ يجبِ التزامُهُ، وقيل: يجوزُ، والتزامُ ما لا يَلزمُ غيرُ مُلزِمٍ[2230]، وقيل: لا يجوزُ في بعضِ المسائلِ، ويجوزُ في بعضٍ توسُّطاً بين القولَين، وقيل: يجوزُ في غيرِ ما عَمِلَ[2231] به لا فيما عَمِلَ[2232] [و/173ظ] به، بناءً على ما قالوا:

[2225] (واختار): في (ل): (واختاره).

[2226] انظر: أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، المستصفى (ص345)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1413هـ/ 1993م.

[2227] (حُجَّة): ليس في (ل).

[2228] (الضرورات): في (ل): (الضروريات).

[2229] (الضرورات): في (ل): (الضروريات).

[2230] (ملزِم): في (ل): (ملزوم).

[2231] (غير ما عمل): في (ل): (غيره لعمل).

[2232] (عمل): في (ل): (علم).

إنَّ العاميَّ إذا عَمِلَ بقولِ مجتهدٍ في حادثةٍ من غير التزامٍ لِمَذهبه بتمامه.. فليس له الرجوعُ عنه إلى غيرِهِ في مثلِها لالتزامِهِ ذلك القَولَ بالعَمَلِ به، ويجوزُ فيما لم يَعمَلْ به.

والمختارُ أنَّ مَن [التزمَ][2233] مَذهباً مُعيَّناً كمَذهبِ أبي حنيفةَ مثلاً ألَّا ينتقلَ إلى مَذهبٍ آخَرَ.

إذ لو قلنا بجواز انتقاله إلى [غيره][2234].. تتبَّعَ الرُّخَصَ في المذاهب بأنْ يأخذَ من كلٍّ منها بما هو الأهونُ فيما يقعُ له من المسائل.

ومنهم مَن أجاب عنه [بمنع][2235] بُطلانِ اللازمِ مُستنِداً[2236] بأنَّ أخذَ الرُّخَصِ -أي: الأسهلِ- إنَّما يكونُ باطلاً أنْ لو كان مخالِفاً لتقوى الله تعالى، ولكنَّه ليس بمخالِفٍ لها.

نعم، لو استلزمَ انتقالُهُ إلى غيرِهِ[2237] مخالفةَ الإجماعِ أو النصِّ، إذ القياسُ الجَلِيُّ لَمْ يَجُزْ لاستلزامه حينئذٍ المخالفةَ لتقوى الله تعالى.

(وفي «القُنْيَةِ[2238]» أنَّ الانتقالَ مِن مَذهبِهِ إلى آخَرَ لا يجوزُ[2239].

ثُمَّ ذكرَ عن عبدِ السيِّدِ الخَطيبِيِّ[2240] أنَّه يجوزُ عندَ مشايخِنا العراقيِّين، لا يجوزُ على قَولِ الخُراسانيِّين. تَمَّ تَمَّ تَمَّ)[2241].

[2233] (التزم): في (ل، و): (التزام)، والمثبت هو الصواب بحسب المعنى.

[2234] (غيره): في (و): (غير)، و(إلى غيره): ليس في (ل)، والمثبت كما في (ن).

[2235] (بمنع): ليس في (و)، والمثبت كما في (ل).

[2236] (مستنداً): في (ل): (مستدلاً).

[2237] (إلى غيره): ليس في (ل).

[2238] قنيةُ المنيةِ لتتميم الغنية: كتاب في الفقه الحنفي للإمام أبي الرجاء نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الحنفي (ت 658هـ). انظر: كشف الظنون (1357/2).

[2239] نقله ابن عابدين في حاشيته (481/5) نقلاً عن القنية.

[2240] عَبْدُ السَّيِّدِ الخَطِيْبِيُّ: ذَكَرَهُ مُحْيِي الدِّينِ الحَنَفِيُّ في الجواهر المضية (317/1)، والمولى تقي الدين في الطبقات السنية (342/4) في فقهاء الحنفية.

[2241] ما بين قوسين ليس في (ل)، وفي (ل) زيادة: (الحمدُ لله على التمام، ولرسوله أفضلُ السلامِ وعلى آله وأصحابه الكرام. تمَّ تمَّ تمَّ).

الفهارس والكشافات والملاحق

فهرس الآيات الشريفة

الآية	رقم الآية	الصفحة
البقرة (2)		
﴿ومِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنفِقون﴾	3	494
﴿إنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ﴾	20	346
﴿أُعِدَّتْ للكافِرِين﴾	24	558
﴿خلقَ لكُمْ ما في الأرضِ جميعاً﴾	29	487
﴿وعلَّمَ آدمَ الأسماءَ كلَّها﴾	31	528
﴿أنبؤوني بأسماءِ هؤلاءِ...﴾	31	426
﴿وكانَ مِنَ الكافِرِينَ﴾	34	585
﴿يا آدمُ اسْكُنْ أنتَ وزوجُكَ الجنَّةَ﴾	35	513
﴿ولا تَقْرَبا هذه الشَّجَرَةَ﴾	35	513
﴿لن نؤمنَ لكَ حتَّى نرى اللهَ جهرةً﴾	55	429
﴿وإذا قضى أمراً فإنَّما يقولُ له كنْ فيكون﴾	117	414، 415
﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾	143	526
﴿يَعْرِفُونَهُ كما يَعرِفُونَ أبناءَهُم﴾	146	572
﴿خالدين فيها﴾	162	559
﴿ولا تُلْقُوا بأيديكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ﴾	195	496
﴿واللهُ لا يحبُّ الفسادَ﴾	205	462
﴿تلك الرُّسُلُ فضَّلْنا بعضَهُمْ على بعضٍ﴾	253	525، 526
﴿إنَّ الذينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾	277	575
﴿لا يُكلِّفُ اللهُ نفساً إلا وُسْعَها﴾	286	497
آل عمران (3)		
﴿وما يَعلَمُ تأويلَهُ إلَّا اللهُ والراسخون في العِلْمِ﴾	7	420
﴿ويحذِّرُكُمُ اللهُ نفسَهُ﴾	28	421
﴿فإنْ تولَّوا فإنَّ اللهَ لا يحبُّ الكافرين﴾	32	462

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿ربِّ إنِّي وضعْتُها أنثى﴾	36	317
﴿ولله على النَّاسِ حِجُّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليه سبيلاً﴾	97	500
﴿كُنتُمْ خيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ للنَّاسِ﴾	110	526
﴿أُعِدَّتْ للمُتَّقِين﴾	133	558
﴿إنَّكَ لا تُخْلِفُ الميعادَ﴾	194	468
﴿إنَّ اللهَ سَرِيعُ الحِسَابِ﴾	199	553
النساء (4)		
﴿إنْ تجتنبوا كبائرَ ما تُنهَون عنه نُكفِّرْ عنكم سيِّئاتِكُمْ﴾	31	569
﴿إنَّ اللهَ لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ به ويَغفِرُ ما دونَ ذلكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾	48	566، 568
﴿كلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غيرَها لِيَذُوقوا العذابَ﴾	56	559
﴿ومَنْ يَقتُلْ مؤمناً متعمِّداً فجزاؤُهُ جهنَّمُ خالِداً فيها﴾	93	562
﴿وما قَتَلُوهُ وما صَلَبُوهُ ولكنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾	157	257
﴿وكلَّم اللهُ موسى تكليماً﴾	164	403، 406
﴿لئلَّا يكونَ للناسِ على اللهِ حُجَّةٌ بعدَ الرُّسُلِ﴾	165	478
المائدة (5)		
﴿قالوا إنَّ اللهَ هو المسيحُ﴾	17	313
﴿ومَنْ لمْ يَحكُمْ بما أَنزَلَ اللهُ فأولئكَ هُمُ الكافِرون﴾	44	563
﴿وقالتِ اليَهُودُ يدُ اللهِ مغلولةٌ غُلَّتْ أَيدِيهِمْ ولُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾	64	420
﴿قالوا إنَّ اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ﴾	73	312، 314
﴿قال عيسى﴾	114	396
﴿وإنْ تَغْفِرْ لهم فإنَّكَ أنتَ العزيزُ الحكيمُ﴾	118	466
الأنعام (6)		
﴿ثُمَّ قضى أَجَلاً وأَجَلٌ مسمًّى عندَه﴾	2	492
﴿قلْ أيُّ شيءٍ أكبرُ شهادةً قلِ اللهُ﴾	19	304
﴿واللهِ رَبِّنا ما كُنَّا مُشرِكِين﴾	23	558
﴿إنِ الحُكْمُ إلَّا للهِ﴾	57	475، 486

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿أولئِكَ الذين هَدَى اللهُ فبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾	90	531
﴿لا تُدرِكُهُ الأبصارُ﴾	103	431
﴿لا مبدِّلَ لكلماتِهِ﴾	115	406
﴿فمَن يُرِدِ اللهُ أنْ يَهدِيَهُ يَشرَحْ صدرَهُ للإسلامِ ومَن يُرِدْ أنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صدرَهُ ضَيِّقاً﴾	125	473
﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ﴾	142	493
﴿يومَ يأتي بعضُ آياتِ ربِّكَ لا ينفَعُ نفساً إيمانُها لمْ تكنْ آمَنَتْ مِنْ قبلُ أو كَسَبَتْ في إيمانِها خَيراً﴾	158	575، 580
الأعراف (7)		
﴿ومَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فأولئكَ الذينَ خَسِرُوا أَنفُسَهم﴾	9	556
﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار﴾	12	522، 528
﴿قالَ أَنْظِرْنِي إلى يَومِ يُبعَثُونَ ۞ قالَ إنَّكَ مِنَ المُنْظَرِين﴾	14	581
﴿إنَّ اللهَ لا يأمرُ بالفحشاءِ﴾	28	461
﴿فإذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَستَأْخِرونَ ساعةً ولا يَستَقْدِمونَ﴾	34	490
﴿قال موسى﴾	128	396
﴿ربِّ أَرِنِي أَنظُرْ إليكَ قال لنْ تراني ولكنِ انظُرْ إلى الجبلِ فإنِ استقرَّ مكانَهُ فسوفَ تراني﴾	143	428
﴿ألستُ بربِّكم قالوا بلى﴾	172	474
﴿واتْلُ عليهم نبأَ الذي آتيناهُ آياتِنا فانْسلَخَ منها فأَتْبَعَهُ الشيطانُ فكانَ مِنَ الغَاوِينَ﴾	175	584
التوبة (9)		
﴿اقتلوا المشركين﴾	5	403
يونس (10)		
﴿ويهدي مَن يشاءُ إلى صراطٍ مستقيمٍ﴾	25	473
﴿ربَّنا اطمِسْ على أموالهم واشدُدْ على قلوبهم فلا يؤمنوا...﴾	88	462
﴿أنَّه لا إلهَ إلَّا الذي آمَنَتْ به بنو إسرائيلَ﴾	90	578

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿آلْآنَ وقد عَصَيْتَ قبلُ وكُنْتَ مِنَ المفسِدِين﴾	91	578
﴿فلَولا كانَتْ قريةٌ آمَنَتْ فنفَعَها إيمانُها إلَّا قومَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عنهم عذابَ الخِزْيِ في الحياةِ الدنيا﴾	98	579
هود (11)		
﴿وما مِنْ دابَّةٍ في الأرضِ إلَّا على اللهِ رِزْقُها﴾	6	464، 494
﴿فأمَّا الذينَ شَقُوا ففي النَّارِ لهم فيها زَفِيرٌ وشَهِيقٌ ۞ خالِدِين فيها ما دامَتِ السماواتُ والأرضُ إلَّا ما شاءَ رَبُّكَ﴾	106-107	564
الرعد (13)		
﴿أُكُلُها دائمٌ﴾	35	558
﴿يمحو اللهُ ما يشاءُ ويُثبِتُ وعندَهُ أُمُّ الكتابِ﴾	39	458، 492
النحل (16)		
﴿ولله يَسجُدُ ما في السَّماواتِ وما في الأرضِ مِن دابَّةٍ والملائكةُ وهُمْ لا يَستكبِرون﴾	49	530
﴿وقلبُهُ مُطمَئِنٌّ بالإيمانِ﴾	106	572
الإسراء (17)		
﴿إنَّ هذا القرآنَ يَهدِي للتي هي أَقوَمُ﴾	9	473
﴿وما كنَّا معذِّبين حتَّى نبعثَ رسولاً﴾	15	478، 487، 519، 538
﴿لا تقربوا الزنا﴾	32	403
﴿إنَّ السَّمْعَ والبَصَرَ والفُؤادَ كلُّ أولئكَ كانَ عنه مَسْؤُولاً﴾	36	552
﴿وجَعَلْنا على قلوبهم أكنَّةً﴾	46	473
﴿أَرَأَيْتَكَ هذا الذي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾	62	528
الكهف (18)		
﴿لا يُغادِرُ صغيرةً ولا كبيرةً إلَّا أحصاها﴾	49	568
﴿ وإذ قُلْنا للملائكةِ اسجُدُوا لآدَمَ فسَجَدُوا إلَّا إبليسَ كان من الجِنِّ﴾	50	523، 527

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿فلا نُقِيمُ لهم يومَ القيامةِ وَزْناً﴾	105	556
مريم (19)		
﴿وآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيّاً﴾	12	512، 513
﴿وجَعَلَني نبيّاً﴾	30	512، 513
طه (20)		
﴿الرَّحْمَنُ على العَرْشِ استَوَى﴾	5	260، 422
﴿اخلعْ نعلَيكَ﴾	12	403
﴿وما تلك بيمينكَ﴾	17	403
الأنبياء (21)		
﴿لو كانَ فيهِمَا آلِهَةٌ إلَّا اللهُ لفَسَدَتَا﴾	22	300
﴿بل عِبادٌ مُكرَمون ۞ لا يَسبِقُونَهُ بالقَولِ وهُمْ بأَمْرِهِ يَعمَلُون﴾	26 - 27	530
﴿ونَضَعُ الموازينَ القِسْطَ لِيومِ القيامةِ﴾	47	556
الحج (22)		
﴿فتكونَ لهم قلوبٌ يَعقِلونَ﴾	46	198
المؤمنون (23)		
﴿ثُمَّ إنَّكُمْ يومَ القيامةِ تُبعَثُون﴾	16	541
النور (24)		
﴿اللهُ نورُ السماواتِ﴾	35	422
﴿ومَنْ كَفَرَ بعدَ ذلكَ فأولئكَ هُمُ الفاسِقون﴾	55	563
النمل (27)		
﴿وجَحَدُوا بها﴾	14	572
القصص (28)		
﴿لا تهدي مَن أحببْتَ ولكنَّ اللهَ يهدي مَن يشاءُ﴾	56	473
﴿كلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلَّا وَجْهَهُ له الحُكْمُ﴾	88	558، 559
الأحزاب (33)		
﴿قُلْ لنْ يَنْفَعَكُمُ الفِرارُ إنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الموتِ أو القَتْلِ﴾	16	496

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿صلُّوا عليه وسلِّمُوا تسليماً﴾	56	174
فاطر (35)		
﴿وما يُعَمَّرُ مِن مُعَمَّرٍ ولا يُنقَصُ مِن عُمُرِهِ إلَّا في كتابٍ﴾	11	491
﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرى﴾	18	538
يس (36)		
﴿مَنْ يُحيِي العِظامَ وهيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحيِيها الذي أَنشأَها أوَّلَ مرَّةٍ﴾	78	541
الزمر (39)		
﴿ولا يرضى لعبادِهِ الكفرَ﴾	7	461
﴿اللهُ يَتوفَّ الأنفُسَ حينَ موتِها والتي لمْ تَمُتْ في منامها فيُمْسِكُ التي قضى عليها الموتَ ويُرسِلُ الأخرى إلى أجلٍ مسمَّىً﴾	42	435
﴿إنَّ اللهَ يَغفِرُ الذُّنُوبَ جميعاً﴾	53	566
﴿ما فرطْتُ في جَنْبِ اللهِ﴾	56	421
﴿والسماواتُ مطويَّاتٌ بيمينِهِ﴾	67	422
غافر (40)		
﴿ومَنْ عَمِلَ صالِحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمنٌ فأولئكَ يَدخُلُونَ الجنَّةَ﴾	40	564
﴿النَّارُ يُعرَضُونَ عليها غُدُوّاً وعَشِيّاً ويومَ تَقُومُ السَّاعةُ أَدخِلُوا آلَ فِرعَونَ أشدَّ العذابِ﴾	46	534
﴿فلمْ يكُ يَنفعُهُمْ إيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوا بَأْسَنا بياناً﴾	85	577
﴿منهم مَن قَصَصْنا عليكَ ومنهم مَن لمْ نَقْصُصْ﴾	78	515
فصلت (41)		
﴿وأمَّا ثمودُ فهديناهم فاستحبُّوا العَمى على الهُدى﴾	17	473
محمد (47)		
﴿فاعْلَمْ أنَّهُ لا إلهَ إلَّا اللهُ﴾	19	574
الفتح (48)		
﴿ليَغْفِرَ لكَ اللهُ ما تقدَّمَ من ذَنْبِكَ﴾	2	520

الآية	رقم الآية	الصفحة
﴿يدُ اللهِ فوقَ أَيدِيهم﴾	10	420
الحجرات (49)		
﴿قُلْ لمْ تُؤْمِنُوا ولكنْ قُولُوا أَسْلَمْنا﴾	14	586
ق (50)		
﴿ما يُبَدَّلُ القولُ لَدَيَّ﴾	29	468، 566
الذاريات (51)		
﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا لِيَعبُدونِ﴾	56	472
النجم (53)		
﴿وما يَنْطِقُ عن الهوى ۞ إنْ هوَ إلَّا وحيٌ يوحى﴾	3-4	407
القمر (54)		
﴿تجري بأعيننا﴾	14	421
الرحمن (55)		
﴿وجهُ رِبّكَ﴾	27	421
المجادلة (58)		
﴿يرفَعِ اللهُ الذينَ آمَنُوا مِنكُمْ والذينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾	11	196
﴿كَتَبَ في قلوبِهِمُ الإيمانَ﴾	22	572
الحشر (59)		
﴿فاعتَبِروا﴾	2	192
﴿لئن أُخرجْتُمْ لنَخْرُجَنَّ معكم ولا نطيعُ فيكم أحداً أبداً وإنْ قوتِلْتُم لنَنْصُرَنَّكُمْ واللهُ يشهدُ إنَّهم لكاذبون﴾	11	317
نوح (71)		
﴿إنَّا أرسلْنا نوحاً﴾	1	396
سورة الجن (72)		
﴿ومَنْ يَعْصِ اللهَ ورسولَهُ فإنَّ له نارَ جهنَّمَ خالدِين فيها﴾	23	562
المدثر (74)		
﴿يا أيُّها المدَّثِّرُ ۞ قُمْ فأنْذِرْ ۞ وربَّكَ فكَبِّرْ﴾	1-3	175، 176، 515
﴿ويزدادَ الذينَ آمَنُوا إيماناً﴾	31	577

الآية	رقم الآية	الصفحة
القيامة (75)		
﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ ۞ إلى ربِّها ناظِرةٌ﴾	23-22	431
التكوير (81)		
﴿وإذا الوحوشُ حُشِرَتْ﴾	5	552
الانفطار (82)		
﴿إنَّ عليكُمْ لحَافِظِينَ ۞ كِرَاماً كَاتِبِين﴾	11	554
الانشقاق (84)		
﴿فأمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بيَمينِهِ ۞ فسوفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً﴾	8-7	553
﴿وأمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ فسوفَ يَدعُو ثُبُوراً...﴾	11-10	553
الغاشية (88)		
﴿ثُمَّ إنَّ علينا حِسَابَهُمْ﴾	26	553
العلق (96)		
﴿اقرأْ باسمِ رَبِّكَ الذي خَلَقَ﴾	1	175، 515
﴿ما لَمْ يَعْلَمْ﴾	5	175
الزلزلة (99)		
﴿فمَنْ يَعمَلْ مِثقالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَه﴾	7	564، 570
القارعة (101)		
﴿فأمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازينُهُ ۞ فهو في عِيشَةٍ راضِيَةٍ﴾	7-6	556
﴿وأمَّا مَنْ خَفَّتْ موازينُهُ ۞ فأُمُّهُ هاوِيَةٌ﴾	9-8	556
الكوثر (108)		
﴿إنَّا أعطيناكَ الكَوثَرَ﴾	1	558
الإخلاص (112)		
﴿لم يَلِدْ﴾	3	320
﴿ولم يُولَدْ﴾	3	320

فهرس الأحاديث الشريفة

نص الحديث	الصفحة
«اللهَ اللهَ في أصحابي، لا تتَّخِذُوهم غَرَضاً مِن بعدِي...»	595
أحيا لي أمِّي فآمنَتْ بي ثُمَّ رَدَّها	518
إذا أسلمَ الكافرُ فحَسُنَ إسلامُهُ.. كَتَبَ اللهُ له كلَّ حسنةٍ كان زَلَفَها، ومحا عنه كلَّ سيِّئةٍ كان زَلَفَها	567
إذا التقى المسلمان بسيفهما.. فالقاتلُ والمقتولُ في النار	555
أسلمتَ على ما سلفَ مِن خيرٍ	567
أفضلُ الأعمالِ أَحمَزُها	528
اقتصاصِ الجمَّاءِ من القَرْناءِ	553
أكرِمُوا أصحابي فإنَّهم خِيارُكم	595
أُمِرْتُ أنْ أُقاتلَ الناسَ حتَّى يقولوا: لا إلهَ إلَّا اللهُ	571
إنَّ أحدَكُم إذا ماتَ عُرِضَ عليه مقعدُهُ بالغداةِ والعَشِيِّ، إنْ كان من أهل الجنَّةِ فمِنَ الجنَّةِ، وإنْ كان من أهل النَّارِ فمِنَ النَّارِ	535
أنَّ العبدَ إذا وُضِعَ في قبره وتولَّى عنه أصحابُهُ أتاه مَلَكان فيُقعِدانِهِ فيقولان له: "ما كنتَ تقولُ في هذا الرجلِ" -يعني: محمَّداً عليه الصلاةُ والسلامُ-، فأمَّا المؤمنُ فيقولُ: "أشهدُ أنَّه عبدُ اللهِ ورسولُهُ"، وأمَّا المنافقُ والكافرُ فيقولُ: "لا أدري كنتُ أقولُ ما يقولُ الناسُ"، فيُضرَبُ بمِطراقٍ من حديدٍ (ضربةً، فيصيحُ صيحةً يسمعُها مَن يليه إلَّا الثقلَين	539
إنَّ اللهَ تجاوزَ لأُمَّتي ما حدَّثَتْ به أنفُسَها ما لمْ تتكلَّمْ به أو تعملْ	555
إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ يبعثُ الأيَّامَ يومَ القيامةِ على هيئتِها	551
إنَّ اللهَ قَبَضَ أرواحَكم حينَ شاءَ وردَّها عليكم حينَ شاءَ	435
إنَّ قلبَ المؤمنِ بينَ إصبَعَين من أصابع الرحمن	422
إنَّ للتوبة باباً مفتوحاً فلا تزالُ مقبولةً حتَّى يُغلَقَ، فإذا طلعَتِ الشمسُ من مغربِها.. أُغلِقَ وامتنعَتِ التوبةُ على مَنْ لمْ يكنْ تابَ قبلَ ذلك	579
إنَّ لله تعالى تسعةً وتسعينَ اسماً	424

الصفحة	نص الحديث
431	إنَّكم ستَرَون ربَّكم كما تَرَون القمرَ ليلةَ البدرِ
538	أنَّه عليه الصلاةُ والسلامُ رأى أطفالَ المسلمين والكفارِ حولَ إبراهيمَ عليه الصلاةُ والسلامُ في الجنَّةِ
538	أنَّهم خُدَّامُ أهلِ الجنَّةِ
571	الإيمانُ بِضعٌ وسبعونَ شُعبةً، وأفضَلُها قولُهُ: لا إلهَ إلَّا اللهُ
593	الخلافةُ بعدي ثلاثون سنةً، ثُمَّ يصيرُ مُلْكاً عَضُوضاً
482	رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ: عن الصبيِّ حتَّى يحتلمَ...
435	الرؤيا الصالحةَ جزءٌ من سبعين جزءاً من النُّبُوَّةِ
585	السعيدُ سعيدٌ في بطن أُمِّهِ، والشقيُّ شقيٌّ في بطن أُمِّهِ
588	صلُّوا خلفَ كلِّ بَرٍّ وفاجرٍ
567	عن عائشةَ: يا رسولَ اللهِ ابنُ جدعانَ كان في الجاهليَّةِ يَصِلُ الرحِمَ ويُطعِمُ المسكينَ فهل ذلك ينفعُهُ؟ قال: لا ينفعُهُ
495	فِراري أيضاً من قضاءِ الله تعالى
421	فيَضَعُ الجبَّارُ قَدَمَهُ في النار
513	كنتُ نبيّاً وآدمُ بين الماءِ والطينِ
589	لا تَدَعُوا الصلاةَ على مَن ماتَ مِن أهلِ القِبلةِ
553	لا تزولُ قدما عبدٍ يومَ القيامةِ حتَّى يُسألَ عن أربعٍ: عن عُمُرِهِ فيما أفناه، وعن جَسَدِهِ فيما أبلاه، وعن عِلْمِهِ فيما عَمِلَ به، وعن مَالِهِ من أينَ اكتسبَهُ وفيمَ أنفقَهُ
595	لا تَسبُّوا أصحابي، فلو أنَّ أحدَكم أنفقَ مِثلَ أُحُدٍ ذهباً ما بلغَ مُدَّ أحدِهم ولا نَصِيفَهُ
491	لا يزيدُ في العُمُرِ إلَّا الصلةُ والصدقةُ
495	لا يُغني حَذَرٌ عن قَدَرٍ
572	اللهمَّ ثبِّتْ قلبي على دِينِكَ
592	لو كان عندي ثالثةٌ لزوَّجْتُها
178	ما أنا عليه وأصحابي

نص الحديث	الصفحة
ما مِن مولودٍ إلَّا وقد يولَدُ على فطرةِ الإسلامِ	474
المسعِّرُ هو اللهُ	496
وضع كَفَّهُ بين كَتِفَيَّ	422

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
إبراهيم عليه الصلاة والسلام	475، 511، 527، 532، 538
ابن إسحاق	515
ابن الحاجب	398
ابن القيم	536
ابن الهمام	403، 463
ابن تيميَّة	539
ابن جدعان	567، 568
ابن حجر العسقلاني	175
ابن حجر الهيتمي	433، 527
ابن دحية	519
ابن سينا (الشيخ)	186، 192، 194، 201، 224، 270، 381، 545، 546، 547، 335، 544
ابن عباس رضي الله عنه	515، 560، 562، 577
ابن عطية	511
ابن كثير	519
ابن ناجي	536
أبو الحسن الرستغفني	582
أبو الحسين البصري	390
محب الدين الطبري	518
أبو الهذيل	490
أبو بكر الصديق رضي الله عنه	592
أبو حفص بن شاهين	518
أبو حنيفة النعمان	171، 304، 320، 392، 404، 434، 480، 481، 503، 508، 538، 539، 572، 577، 583، 589، 597، 600
أبو عبد الله الحليمي	582
أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه	596

الاسم	الصفحة
أبو علي الجُبَّائي	286، 466، 467، 517
أبو هاشم الجُبَّائي	217، 288، 302
أبو يوسف (القاضي)	266، 404، 481
إدريس عليه الصلاة والسلام	532
آدم عليه الصلاة والسلام	426، 474، 513، 520، 522، 523، 527، 528، 532، 558
أرسطو	270
الأُرموي	191، 194
آزر	517
إسحاق عليه الصلاة والسلام	511
إسرافيل عليه الصلاة والسلام	175، 515، 527
الإسفراييني (الأستاذ)	406، 419، 440، 443، 454، 490، 516
إسماعيل عليه الصلاة والسلام	511
آسية	521
الأصفهاني	458
الأصم	598
أفلاطون	271، 306، 381، 382
إلياس عليه الصلاة والسلام	511
أم سلمة (هند) رضي الله عنها	596
أم كلثوم رضي الله عنها	592
أم موسى	521
الإمام الرازي	193، 213، 214، 330، 509، 512، 517، 598
الآمدي	270، 433، 502
أمية بن أبي الصلت	584
أنس بن مالك رضي الله عنه	514
أيوب عليه الصلاة والسلام	511
الباقلاني	433، 441، 516

الاسم	الصفحة
البخاري	431، 435، 538، 567
البزّازي	538، 553
البزدوي	216، 416
بشر المريسي	598
بلعم بن باعور	584
البلقيني	529
بهمنيار	370
البيضاوي	172، 457، 511، 525، 526
البيهقي	568
الترمذي	424، 514، 579
التفتازاني	180، 183، 186، 192، 412، 525، 573
جالينوس	541
جبرائيل عليه الصلاة والسلام	314، 394، 405، 515، 522، 527، 531، 578، 579، 175
الجرجاني (الشريف)	170، 180، 183، 186، 206، 214، 229، 232، 356، 399
الجصاص	262
جويرية رضي الله عنها	596
الجويني (إمام الحرمين)	423، 436، 463
الحسن البصري	564
الحسن رضي الله عنه	594، 595، 596
الحسين رضي الله عنه	595، 596
حفصة رضي الله عنها	596
حكيم بن حزام	567
حواء	513، 521، 558
خديجة الكبرى رضي الله عنها	596
الخطيب البغدادي	518
خواهر زاده	461

الاسم	الصفحة
الدارقطني	567
داود عليه الصلاة والسلام	511، 532
دحية الكلبي	314
الدواني	193، 295، 296، 334، 354، 383، 541
الراغب الأصفهاني	540
ربيعة الرأي	514
الرضي	176، 525
رقية رضي الله عنها	592
رملة رضي الله عنها	596
الزبير بن العوام رضي الله عنه	596
زكريا الأنصاري	521
الزمخشري	169، 578
زينب بنت خزيمة رضي الله عنها	596
سارة	521
السبكي	554
السرخسي	216
سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه	593، 596
سعيد بن المسيب	515
سعيد بن زيد رضي الله عنه	596
السهيلي	518
سودة رضي الله عنها	596
السيوطي	537، 594
الشافعي	171، 575، 583، 597
شعيب عليه الصلاة والسلام	511
شمس الدين السمرقندي	191
شيث عليه الصلاة والسلام	532
صالح عليه الصلاة والسلام	511
صدر الشريعة المحبوبي	502

الاسم	الصفحة
صفيَّة رضي الله عنها	596
طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه	593، 596
الطوسي	351، 383، 385
عائشة رضي الله عنها	518، 567، 588، 596
عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه	593، 596
عبد السيد الخطيبي	600
عبد القاهر البغدادي	582
عثمان بن عفان رضي الله عنه	592، 593، 594، 596
العز بن عبد السلام	177، 525
عزرائل عليه الصلاة والسلام	527
عصام الدين الإسفراييني	172، 526
عضد الدين الإيجي	376، 398، 402
علي بن أبي طالب	314، 436، 560، 592، 593، 594، 596
عمر بن الخطاب رضي الله عنه	592، 593، 594، 596
عياض (القاضي)	176، 433، 567
عيسى بن أبان	262
عيسى عليه الصلاة والسلام	257، 258، 313، 371، 396، 511، 512، 513، 514، 532
الغزالي	331، 352، 371، 436، 535، 540، 573، 599
الفارابي	270، 335
فاطمة رضي الله عنها	596
الفاكهاني	537، 557
فرعون	534، 578، 579
فيض الله الأرضرومي	167
قاضيخان	433
قتيبة (من مشايخ الترمذي)	514

الاسم	الصفحة
القرطبي	428، 434، 519، 521، 527، 536، 538، 580
الكرخي	589
الكرماني	436، 457، 458
الكعبي	493، 540
اللَّقَّاني	598
لوط عليه الصلاة والسلام	511
ماروت	523
مالك بن أنس	514
محمد بن الحسن	266، 480
محيي الدين بن عربي	579
مريم	521
مسلم	553، 560
مسيلمة الكذاب	590
معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه	593، 594، 595
منكر	536
المهدي عليه السلام	514
موسى عليه الصلاة والسلام	257، 396، 403، 404، 405، 406، 428، 429، 462، 511، 532، 578
المولى الخيالي	313، 397
ميكائل عليه الصلاة والسلام	527
ميمونة رضي الله عنها	596
النسفي (أبو البركات)	388، 479
النظَّام	286
نظام الدين الغوري	573
نكير	536
نوح عليه الصلاة والسلام	396، 511
النووي	174، 587، 594
هاجر	521

الاسم	الصفحة
هاروت	523
هود عليه الصلاة والسلام	511
يحيى عليه الصلاة والسلام	512، 513
يزيد بن معاوية	595
يعقوب عليه الصلاة والسلام	511
يوسف عليه الصلاة والسلام	511
يونس عليه الصلاة والسلام	511، 579

فهرس مصادر المؤلف

اسم الكتاب	اسم المؤلف	الصفحة
أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل	ابن حجر الهيثمي	527
أصول البزدوي	فخر الإسلام البزدوي	416
إكمال المعلم بفوائد مسلم	القاضي عياض	567
البزازية في الفتاوى	ابن البزاز الكردري	538، 553
التبصرة في أصول الفقه	إبراهيم بن علي الشيرازي	501، 502
التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة	محمد بن أحمد الأنصاري	519
التسديد في شرح التمهيد	حسين بن علي الصغناقي	500
تعديل العلوم	صدر الشريعة المحبوبي	321، 502
تعليق أبي نصر الفارابي	الفارابي	335
تعليقات ابن سينا	ابن سينا	335
تفسير البيضاوي	عبد الله بن عمر البيضاوي	172، 525، 526
جامع الأصول لأحاديث الرسول	ابن الأثير الجزري	514
حاشية الإزميري على مرآة الأصول	محمد بن ولي القيرشهري الإزميري	476
حاشية التجريد	محمد بن أسعد الصديقي الدواني	354، 390، 398
حاشية الجرجاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب	الجرجاني	232
حاشية المطول	الجرجاني	220
روضة الطالبين وعمدة المفتين	يحيى بن شرف النووي	537
شرح الإشارات والتنبيهات	محمد بن الحسن الطوسي	351، 383
شرح تجريد العقائد	محمد بن أسعد الصديقي الدواني	390، 398
شرح الجوهرة (جوهرة التوحيد)	إبراهيم بن اللقاني المالكي	176، 428، 568
شرح الزرقاني على المواهب اللدنية	الزرقاني	177، 525
شرح الطحاوي	–	581
شرح العقائد النسفية	التفتازاني	501
شرح المصابيح للبيضاوي	ناصر الدين عبد الله بن عمر	457
شرح المقاصد	التفتازاني	183، 192، 195، 313، 391، 410، 472

اسم الكتاب	اسم المؤلف	الصفحة
شرح المهذب	يحيى بن شرف النووي	587
شرح المواقف	الجرجاني	187، 190، 228، 356، 413، 457
شرح طوالع الأنوار	الأصفهاني	548
الشفا بتعريف حقوق المصطفى	القاضي عياض	176
الشفاء في المنطق	ابن سينا	192، 201، 224، 381
الصحائف في الكلام	شمس الدين السمرقندي	191، 502
صحيح البخاري	محمد بن إسماعيل الجعفي	435، 424، 534، 539، 557
صحيح مسلم	مسلم بن الحجاج القشيري	424، 534، 539، 557
فتاوى قاضيخان	حسن بن منصور الأوزجندي	433
فصوص الحكم	ابن عربي الطائي	579
الفقه الأبسط	أبو حنيفة النعمان	508
الفقه الأكبر في الكلام	أبو حنيفة النعمان	295
القلائد في شرح عقائد الطحاوي	محمود القونوي	482
قنية المنية	مختار بن محمود الزاهدي	600
الكشاف عن حقائق التنزيل	الزمخشري	168، 466، 491، 511، 523
كشف الأسرار	عبد العزيز بن أحمد البخاري	482
الكفاية في الكلام	أحمد بن محمود الصابوني	481
مختصر منتهى السؤل والأمل	ابن الحاجب	398
المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة	ابن الهمام	403، 404، 463
المستصفى في أصول الفقه	محمد بن محمد الغزالي	599
المقاصد في علم الكلام	التفتازاني	179
الملخص في الحكمة والمنطق	الرازي	269
المنتقى في فروع الحنفية	الحاكم الشهيد محمد بن محمد	481
المواقف في علم الكلام	عضد الدين الإيجي	179، 195، 213، 239، 261، 270، 327، 358، 361، 376، 389، 390، 398، 402، 421، 501، 502، 506، 575

فهرس الأماكن

المكان	الصفحة
أُحُد	595، 596
إزمير	167
الحُديبية	596
سقيفة بني ساعدة	592
العراق	482، 600
غار حراء	175، 515
قيرشهر	167
المدينة المنورة	241، 256، 496، 514
المسجد الأقصى	532
المسجد الحرام	532
مكة المكرمة	241، 256، 514

فهرس الملل والنحل والأديان

الملل والنحل والأديان	الصفحة
الإشراقيون (من الفلاسفة)	306
البَراهِمَةُ	257، 588
البَهشَميَّة	171
الجبريَّة	440، 443، 454
الحشويَّة	517
الحنابلة	394، 395، 396، 402، 404
الخوارج	516، 564، 570
السُّمَنيَّة	257
الشيعة	314، 516، 593
الصالحيَّة	533
الصوفيَّة (المتصوفة)	314، 315، 436، 437، 438
الكرَّاميَّةُ	305، 391، 392، 394، 395، 402، 404، 423، 533
المباحيين	592
المُتأَلِّهين (من الفلاسفة)	334، 336
المُجسِّمةُ	304، 305
المُشبِّهةُ	309
المَلاحِدَةُ	214، 588
النصارى	312، 313، 314، 371
الواقفيَّة	459، 487

ملحق

التعريفات والحدود الواردة في الكتاب

– **الأَوَّليَّاتُ**: وهي ما لا يخلو النفسُ عنها بعد تصوُّرِ الطرفَين وملاحظةِ النسبةِ بينهما، سواءٌ كان تصوُّرُ الطرفَين كسبيّاً أو بديهيّاً.

– **الإيمانُ عند الماتريديَّة**: تصديقُ محمَّدٍ عليه الصلاةُ والسلامُ في جميع ما عُلِمَ بالضرورة مجيئُهُ به من عندِ اللهِ تعالى إجمالاً فيما عُلِمَ إجمالاً وتفصيلاً فيما عُلِمَ تفصيلاً، والإقرارُ به.

– **الإيمانُ عند المعتزلة وأهل الحديث وكثير من الأشاعرة**: تصديقٌ بالقلب وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركان.

– **البقاءُ**: هو عبارةٌ عن عدم انتهاءِ الوجودِ.

– **التوليدُ**: وهو أنْ يُوجِبَ فعلٌ لفاعله فعلاً آخَرَ قَصَدَهُ الفاعلُ أو لا كحركة اليد والمفتاح.

– **الجسمُ عند الأشاعرة والماتريديَّة**: بما يقبلُ القسمةَ ولو من جهةٍ واحدةٍ.

– **الجسمُ عند الحكماء ينقسم إلى طبيعي**: جوهرٌ يمكن أنْ يُفرَضَ فيه أبعادٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قائمةٍ. **وتعليمي**: كَمٌّ قابلٌ للأبعادِ الثلاثةِ المتقاطعةِ على زوايا قائمةٍ.

– **الجسمُ عند المعتزلة**: الطويلُ العريضُ العميقُ.

– **جلال الذات عند الصوفيَّة**: وهو عبارةٌ عن الحضرةِ التي يرى اللهُ تعالى نفسَهُ فيها بما هو عليه.

– **جلال جمال الذات عند الصوفيَّة**: عبارةٌ عن حضرةِ الدُّنُوِّ التي منها تجلَّى لعباده وباعتبارها صحَّتْ المعرفةُ له وصارَ العبدُ أهلاً لعبادته.

– **الجمال عند الصوفيَّة**: عبارةٌ عن حضرةِ الدُّنُوِّ التي منها تجلَّى لعباده وباعتبارها صحَّتْ المعرفةُ له وصارَ العبدُ أهلاً لعبادته.

– **الجِنُّ**: أجسامٌ لطيفةٌ هوائيَّةٌ يتشكَّلُ بأشكالٍ مختلفةٍ أيضاً، منهم المؤمنُ ومنهم الكافرُ.

– **الحادثُ عند الحكماء**: ما يتعلَّقُ وجودُهُ بالغير.

– **الحادثُ عند المتكلمين**: ما لوجوده بدايةٌ، أي: يكونُ مسبوقاً بالعدم.

– **الحدْسيَّاتُ**: وهي قضايا مبدأُ الحُكمِ فيها حدسٌ قويٌّ يزول معه الشكُّ.

– **الحسابُ وهو في اللُّغة**: العَدُّ، **وفي الاصطلاح**: توقيفُ اللهِ تعالى عبادَهُ قبل الانصرافِ من المحشَرِ على أعمالِهم خيراً كانت أو شراً.

– **الحكمُ الشرعي**: هو ما ثبت بدليل شرعي.

- **الحمدُ**: هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري من إنعامٍ أو غيرِه.

- **الرزقُ عند الماتريديَّة**: كلُّ ما ساقه اللهُ تعالى إلى الحيِّ فانتفع به. **وقال بعضهم**: هو كلُّ ما يُربَّى به الحيوانُ من الأغذيةِ والأشربةِ لا غيرُ.

- **الرزقُ عند المعتزلة**: هو مملوكٌ يأكله المالكُ، أو ما لا يُمْنَعُ من الانتفاع به.

- **الرضاءُ**: إرادةٌ لا يعتريهِ الاعتراضُ.

- **الرُّوحُ**: عبارةٌ عن جزءٍ لا يتجزَّأُ في القلب، أو أجسامٌ [و/151ظ] لطيفةٌ ساريةٌ في البَدَن، أو الأجزاءُ الأصليَّةُ الباقيةُ من أوَّل العُمُرِ إلى آخِرِه.

- **الزمانُ عند الحكماء**: عبارةٌ عن مقدارِ حركةِ الفَلَكِ الأعظمِ.

- **الزمانُ**: أمرٌ وهميٌّ يُقدَّرُ به المتجدِّداتُ.

- **الشياطينُ**: أجسامٌ لطيفةٌ ناريَّةٌ شأنُها إلقاءُ الناسِ في الفساد.

- **الصدْقُ**: هو المطابقُ للواقع.

- **الصراطُ**: وهو جسرٌ ممدودٌ على متنِ جهنَّمَ يَرِدُهُ الأوَّلون والآخِرون، أدقُّ من الشَّعَرِ، أَحَدُّ من السيف.

- **الصورةُ**: وهي الهيئةُ الحاصلةُ من ترتيب المقدِّمتَين مع رعاية الشرائط المعتبَرة فيه.

- **الظُّلمُ**: هو التصرُّفُ في مِلْكِ الغيرِ بغير حقٍّ. **وقيل**: هو وضعُ الشيءِ في غير محَلِّهِ.

- **الظنُّ**: وهو كلُّ خبرٍ يرويه الواحدُ أو الاثنانِ أو الثلاثةُ.

- **العجزُ**: سدُّ الغيرِ طريقَ القدرةِ عليه.

- **العقلُ عند الأشعري**: العقلُ هو العلمُ ببعض الضروريَّاتِ.

- **العقلُ عند الحكماء**: جوهرٌ مجرَّدٌ يتعلَّقُ بالبدن تعلَّقَ التأثُّرِ.

- **العقلُ عند الماتريدية**: نورٌ يضيءُ به طريقٌ يبتدئُ من حيثُ ينتهي إليه دَرْكُ الحواسِّ.

- **العلمُ الانفعالي**: مُستفادٌ من الوجودِ الخارجيِّ.

- **العلمُ الفعلي**: وهو أنْ يكونَ سبباً للوجود الخارجيِّ لها.

- **علمُ الفقه**: وهو العلم بالأحكام الشرعيَّة الفَرعيَّة عن أدلَّتها التفصيليَّة، وباعتبار موضوعه: هو العلمُ الباحثُ عن أحوال المكلَّفين على ما هي عليه في نفس الأمر بقدْرِ الطاقة البشريَّة.

- **الغَرَضُ**: ما لِأجْلِهِ يَصدُرُ الفعلُ عن الفاعل، وبه يصيرُ الفاعلُ فاعلاً.

- **الغنيُّ المطلقُ**: ما لا يَحتاجُ إلى غيرِ ذاتِه.

- **الغيرين عند الإمام الأشعري**: موجودان يَصِحُّ عدمُ أحدِهما مع وجودِ الآخَرِ.
- **الغيرين عند الماتريديَّة**: ما يَصِحُّ انفكاكُ أحدِهما عن الآخَرِ في الخارج.
- **الغيرين عند جمهور الأشاعرة**: موجودان جاز انفكاكُهما في حيِّزٍ أو عَدَمٍ.
- **القَدَرُ عند الأصبهاني**: عبارةٌ عن وجودها مُنزَّلةً في الأعيان بعد حصولِ شرائطِها مفصَّلةً واحداً بعد واحد.
- **القَدَرُ عند البيضاوي**: تعلُّقُ تلك الإرادةِ بالأشياء في أوقاتها.
- **القَدَرُ عند الكرماني**: هو جزئيَّاتُ ذلك الحُكْمِ وتفاصيلُهُ التي يقعُ في لايزال.
- **القدرةُ عند الإمام الإيجي**: صفةٌ تؤثِّرُ على وَفْقِ الإرادة.
- **القدرةُ عند الإمام التفتازاني**: صفةٌ يخلُقُها اللهُ تعالى عند قصدِ اكتسابِ الفعلِ بعدَ سلامةِ الآلاتِ والأسباب.
- **القدرةُ عند الماتريديَّة**: عَرَضٌ يخلُقُهُ اللهُ تعالى في الحيوان يفعلُ بها الأفعالَ الاختياريَّةَ، وهي علَّةٌ للفعل.
- **القدرةُ عند تاج الشريعة**: جملةُ ما يتمكَّنُ به العبدُ من الفعل مع اختياره الجزئيّ.
- **القِدمُ الإضافيُّ**: فهو عبارةٌ عن كونِ ما مضى من زمانِ وجودِ الشيءِ أكثرَ ممَّا مضى من زمانِ وجودِ شيءٍ آخَرَ.
- **القِدمُ الحقيقيُّ**: عبارةٌ عن عدم المسبوقيَّةِ بالغير.
- **القِدَمُ**: عبارةٌ عن عدم بدايةِ الوجودِ.
- **القديمُ عند الحكماء**: ما لا يتعلَّقُ وجودُهُ بالغير.
- **القضاءُ عند الأصفهاني**: عبارةٌ عن وجود جميعِ المخلوقاتِ في الكتابِ المبينِ واللوحِ المحفوظِ مجتمعةً ومجمَلةً على سبيل الإبداعِ.
- **القضاءُ عند البيضاوي**: هو الإرادةُ الأزليَّةُ المقتضِيةُ لنظام الموجوداتِ.
- **القضاءُ عند الجرجاني**: هو الإرادةُ الأزليَّةُ المتعلِّقةُ بالأشياءِ على ما هي عليه.
- **القضاءُ عند الكرماني**: هو الحُكْمُ الإجماليُّ في الأزل.
- **القضيَّةُ الموجبةُ سالبةُ المحمول**: ما سُلبَ فيها محمولُها عن موضوعِها ثمَّ أُثبتَ ذلك السلبُ له.
- **القضيَّةُ الموجبةُ معدولةُ المحمول**: ما أُثبتَ فيها عَدَمُ أمرٍ وجوديٍّ للموضوع.
- **الكذبُ**: هو الخبرُ الغيرُ المطابقِ للواقع، سواءٌ كان في الماضي أو في المستقبل.

- **الكرامةُ**: ظهورُ أمرٍ خارقٍ للعادةِ مِن قِبَلِ الوليّ غيرِ مقارِنٍ لدعوى النُّبوَّةِ.
- **اللُّطفُ**: وهو ما يُقرّبُ العبدَ إلى الطاعة ويُبعِدُهُ عن المعصية بحيثُ لا يؤدِّي إلى الإلجاء.
- **لفظُ الشيءِ عند المعتزلة**: هو المعلومُ.
- **لفظُ الشيءِ عند أهل السنَّة**: هو الثابتُ في الخارجِ.
- **المتواترُ**: وهو الخبرُ الثابتُ على ألسنةِ قومٍ لا يُجوّزُ العقلُ توافقَهم على الكذب.
- **المتواتراتُ**: وهي ما يُحكَمُ بها بمجرَّدِ خبر جماعةٍ يَمتنعُ تواطؤُهم على الكذب.
- **المجرَّباتُ**: وهو ما يَحكُمُ به العقلُ بواسطة الحسّ مع التكرار ومع قياسٍ خفيٍّ.
- **المحبَّةُ**: إرادةٌ يَتبعُهُ الاستحمادُ.
- **المشاهَداتُ**: وهي ما يُحكَمُ فيها بمجرَّدِ الحسّ الظاهر من غير احتياجٍ إلى نظر العقل.
- **المَعادُ**: رجوعُ الأبدانِ إلى الوجودِ بعد العدمِ أو إلى اجتماعِ الأجزاءِ بعد التفرُّقِ مع إعادة الرُّوحِ فيه.
- **المعجزةُ**: أمرٌ يَظهرُ بخلاف العادةِ على يد مَن ادَّعى النُّبوَّةَ عند تحدِّي المنكِرين على وجهٍ يُعجِزُهم عن الإتيان بمثله، ويكونُ موافِقاً لدعواه، ولا يكونُ مكذِّباً له، ويكونُ مقارِناً لدعواه لا متقدِّماً عليه.
- **الملائكةُ**: أجسامٌ لطيفةٌ نورانيَّةٌ قادرةٌ على التشكُّلاتِ بأشكالٍ مختلفةٍ كاملةٌ في العِلْمِ والقدرةِ على الأفعال الشاقَّةِ.
- **المماثلةُ**: هي المشاركةُ في تمام الماهيَّةِ والحقيقةِ.
- **الممكنُ**: ما يحتاجُ في وجوده إلى الغير.
- **الموتُ**: الموتَ انقباضُ النَفْسِ وانقطاعُهُ عن ظاهرِ البدنِ وباطنِهِ. **وقيل**: عبارةٌ عن مفارقة النفس الحيوانيَّةِ التي هي مدارُ الحياة.
- **الميزانُ**: وهو ما يُعرَفُ به مقاديرُ الأعمالِ.
- **النظرُ**: ملاحظةُ المعلوم لتحصيل المجهول.
- **النظرُ**: هو اكتسابُ المجهولاتِ من المعلوماتِ.
- **النقيضَين**: هما المفهومان المتمانعان لِذاتهما.
- **النومُ**: انقباضُ النفس عن ظاهرِ البدنِ فقط. **وقيل**: عبارةٌ عن مفارَقةِ النَفْسِ المميّزةِ التي هي مدارُ التمييزِ والإدراكِ.
- **الهدايةُ عند المعتزلة**: هي الدلالةُ الموصِلةُ بالفعل إلى المطلوب.

- **الهدايةُ عند أهل السنة**: هي الدلالةُ على ما يوصِلُ إلى المطلوبِ سواءٌ [ب/124و] حصل الوصولُ والاهتداءُ بالفعل أو لا.
- **والشكرُ**: ما يفيد تعظيمَ المُنعِم قولاً أو فعلاً لإنعامه.
- **الوجدانيَّاتُ**: وهي ما يَحكُمُ فيها الحواسُّ الباطنةُ من غير احتياجٍ إلى نظر العقل أيضاً.
- **الوَليُّ**: هو العارفُ بالله تعالى المواظبُ على الطاعاتِ المجتنِبُ عن المعاصي المُعرِضُ عن الانهماكِ في اللَّذاتِ والشهواتِ النفسانيَّةِ.
- **الوهميَّاتُ في المحسوسات**: وهي ما يَحكمُ العقلُ بها بمجرَّد الوهم.

كشاف المصادر والمراجع المستعان بها في التحقيق

- إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة.
- إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح أبو إسحاق برهان الدين (ت 884هـ)، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، السعودية، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.
- ابن الأثير الجزري (ت 606هـ)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: بشير عيون، دار الفكر، الطبعة الأولى.
- ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت 804 هـ)، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق: أيمن نصر الأزهري، سيد مهني، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م.
- ابن حجر الهيتمي (ت 974هـ)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل، تحقيق: أحمد بن فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1998م.
- ابن حجر الهيتمي (ت 974هـ)، الفتاوى الحديثية، دار الفكر، لا يوجد تاريخ.
- ابن سينا (ت 427هـ)، الإلهيات من الشفاء، مراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1380هـ / 1960م.
- ابن سينا (ت428هـ)، المباحثات، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي (ت 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر- لبنان، الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.
- ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، -وماجه اسم أبيه يزيد- (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء، تهذيب: محمد بن مكرم ابن منظور (ت 711هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1970.
- أبو البركات النسفي (ت 760هـ)، شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بـ: الاعتماد في الاعتقاد، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث- مصر، الطبعة الأولى 1432هـ/ 2012م.
- أبو الحسن الأشعري (ت 330هـ)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: د. حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955هـ.
- أبو الحسن علي الآمدي (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق العفيفي، المكتب الإسلامي، لبنان، الطبعة الثانية، 1402هـ.

- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت 630هـ)، أسد الغابة، دار الفكر، لبنان، 1409هـ/ 1989م.
- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عز الدين ابن الأثير (ت 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م.
- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الطبعة: الأولى، 1417هـ / 1997م، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان.
- أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت 468هـ)، أسباب النزول لأبي الحسن النيسابوري، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة: الأولى، 1411هـ.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت 324هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1397هـ.
- أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، إيران، 1409هـ.
- أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت 385هـ)، غرائب مالك.
- أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، (ت 385هـ)، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ/ 2004م.
- أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت 1304هـ)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، مطبعة دار السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1324 هـ.
- أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، السعودية، الطبعة: الثانية، 1388هـ/ 1968م.
- أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت 656هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب مستو – أحمد محمد السيد – يوسف علي بديوي – محمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، سورية– لبنان، دار الكلم الطيب، سورية– لبنان، الطبعة: الأولى، 1417هـ/ 1996م.
- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، لبنان، الطبعة الأولى، 1900م.
- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (ت 548هـ)، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.

- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، طبقات الشافعيين، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، 1413 هـ - 1993 م.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ/ 1999م.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774هـ)، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، دار ابن حزم- بيروت، الطبعة: الثانية 1416هـ/ 1996م.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774هـ)، السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان، عام النشر: 1395هـ/ 1976م.
- أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودوني الجمالي الحنفي (ت 879هـ)، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، سوريا، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1992م.
- أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم (ت 438هـ)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة لبنان، الطبعة الثانية 1417هـ/ 1997م.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعرف النظامية – الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية 1390هـ /1971م.
- أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت 544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: جزء 1: ابن تاويت الطنجي، 1965 م، جزء 2، 3، 4: عبد القادر الصحراوي، 1966 - 1970 م، جزء 5: محمد بن شريفة، جزء 6، 7، 8: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، مطبعة فضالة، المغرب، الطبعة الأولى.
- أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت 581هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ/ 2000م.
- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م.

- أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (ت 418هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية، الطبعة: الثامنة 1423هـ/ 2003م.
- أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني (ت 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1418هـ/1999م.
- أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني (ت 489هـ)، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن – السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1997م.
- أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت 508هـ)، تبصرة الأدلة، تحقيق: د. حسين آتاي، نشريات رئاسة الشؤون الدينية، تركيا، 1993م.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2002م.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، السابق واللاحق في تباعد ما بين وفاة راويين عن شيخ واحد، تحقيق: محمد بن مطر الزهراني، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ/2000م.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ/ 2002م.
- أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار، (ت 292هـ)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من 1 إلى 9)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من 10 إلى 17)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء 18)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى (بدأت 1988م، وانتهت 2009م).
- أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت 851هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، لبنان، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
- أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت 851هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب – بيروت،
- أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت 211هـ)، تفسير عبد الرزاق، تحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ.
- أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، (ت 211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي، الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية 1403هـ.
- أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، (ت 311هـ)، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت.

- أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (ت 360هـ)، الشريعة، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن – السعودية، الطبعة: الثانية 1420هـ/ 1999م.
- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1413هـ/ 1993م.
- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، تهافت الفلاسفة، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف مصر، الطبعة: السادسة.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة – بيروت.
- أبو حنيفة النعمان (ت 150هـ)، الفقه الأكبر، مكتبة الفرقان – الإمارات العربية، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1999م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت275هـ)، سنن أبي داوود، تحقيق: شعَيب الأرناؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430هـ/2009م.
- أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (ت 204هـ)، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر – مصر، الطبعة: الأولى 1419هـ/ 1999م.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.
- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، (ت 303هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى 1421هـ/ 2001م.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، سوريا، الطبعة: الأولى، 1421هـ/ 2001م.
- أبو عبد الله بن عسكر، وأبو بكر بن خميس، أعلام مالقة، تحقيق: د. عبد الله المرابط الترغي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، دار الأمان للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبو بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ/ 2003م.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة.

- أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء البصري البغدادي المعروف بابن سعد (ت 226هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.
- أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي الزرقاني المالكي (ت 1122هـ)، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1996م.
- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، دار الكتب العلمية، لبنان.
- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت الطبعة الأولى، 1412هـ/ 1992م.
- أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة الهِجراني الحضرمي الشافعي (ت 947هـ)، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تحقيق: بو جمعة مكري، خالد زواري، دار المنهاج، السعودية، الطبعة الأولى، 1428 هـ/ 2008 م.
- أبو محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر الكَسّي ويقال له: الكَشّي بالفتح والإعجام، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: الشيخ مصطفى العدوي، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1423هـ/ 2002م.
- أبوبكر محمد بن خلف بن حيان بن صدقة الضبي البغدادي الملقب بـ: وكيع (ت 306هـ)، أخبار القضاة، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، 1366هـ/ 1947م.
- أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد بن عمر بن محمد التكروري التنبكتي السوداني أبو العباس (ت 1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، ليبيا، الطبعة الثانية، 2000م.
- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، القضاء والقدر، تحقيق: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان – السعودية، الطبعة: الأولى 1421هـ/ 2000م.
- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الأولى 1401هـ.
- أحمد بن الحسين، أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، شعب الإيمان، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي – الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م.
- أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين أبو العباس ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، لبنان.

- أحمد بن المنير الإسكندري (ت 683هـ)، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1385هـ/ 1966م.
- أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي (ت 852هـ/ 1449م)، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، الطبعة الثالثة، 1406/ 1986.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، لبنان، 1379هـ.
- أحمد بن محمد الأدنه وي من علماء القرن الحادي عشر، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م.
- أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشْكُبْري زَادَهْ (ت 968هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، لبنان، 1395هـ/ 1975م.
- أحمد بن يحيى المرتضى، طبقات المعتزلة، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، 1990م.
- إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت 1399هـ)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، تركيا، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1951م.
- إسماعيل بن مصطفى شيخ زاده الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، دار الكتب العلمية لبنان، (2017م).
- إسماعيل حقي الخلوتي المولى أبو الفداء (ت 1127هـ)، روح البيان، دار الفكر – لبنان.
- الإمام أبو البركات النسفي (ت 710هـ)، شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد، مكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى 1432هـ/ 2012م.
- الإمام أبو الحسن الأشعري (324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، لبنان، الطبعة الأولى، 2005م.
- الإمام أبو حنيفة النعمان، الفقه الأبسط، مكتبة الفرقان – الإمارات العربية، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1999م.
- إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت 1085هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: موسى محمد يوسف كبير، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي – مصر، 1950هـ.
- الإمام العلامة محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين– للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج. مصر. العربية.
- الإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني (ت 1041هـ)، عمدة المريد لجوهرة التوحيد المسمى بالشرح الكبير، تحقيق: بشير برمان، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى 2018م.
- الإمام فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، شرح الإشارات والتنبيهات، تصحيح: د. علي رضا نجف زاده، انجمن آثار ومفاخر فرهنكى، إيران، 1384م.

- الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ)، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية مصر.
- برهان الدين إبراهيم اللقاني (ت 1041هـ)، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار النور المبين، الأردن، الطبعة الأولى، 2016م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان.
- تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ.
- التفتازاني–الجرجاني، حاشية التفتازاني وحاشية المحقق الجرجاني على شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى مع حاشية الهروي، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل.
- تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة: الثالثة، 1426هـ/ 2005م.
- تقي الدين السبكي، قضاء الأرب في أسئلة حلب، تحقيق: محمد عالم عبد المجيد الأفغاني، المكتبة التجارية مكة المكرمة – مصطفى أحمد الباز، سنة النشر: 1413هـ.
- تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي (ت 1010هـ)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية.
- تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1998م.
- جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، 1424هـ/2004م.
- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ/ 1992م.
- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ)، صفة الصفوة، تحقيق: أحمد بن علي، دار الحديث، مصر، 1421هـ/2000م.
- جمال الدين عثمان بن عمر ابن الحاجب (ت 646هـ)، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم / الشركة الجزائرية اللبنانية، لبنان / الجزائر، الطبعة الأولى، 2006م.
- الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت 852هـ/ 1449م)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1392هـ/ 1972م.
- حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ)، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، 1970م.

- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، أيار / مايو، 2002 م.
- زين الدين المعروف بابن نجيم المصري (ت 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.
- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 791هـ)، شرح العقائد النسفية، تحقيق: علي كمال، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1436هـ/2014م.
- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 791هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، 1401هـ/1981م.
- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 793هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة: الثانية.
- سيف الدين الآمدي (ت 631هـ)، كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، 2013.
- الشريف الجرجاني (ت 816هـ)، حاشية الجرجاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب المطبوعة بهامش شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2004م.
- الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 819هـ)، شرح المواقف، مطبعة السعادة، مصر.
- الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 876هـ)، حاشية الجرجاني على المطول، تحقيق: د. رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2007م.
- شمس الدين أبو الخير ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر.
- شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت 902هـ)، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي – بيروت،
- شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (ت 902هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405 هـ/ 1985م.
- شمسُ الدين أبو عبد الله محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج (ت 879هـ)، التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.

- شمس الدين أبوعبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت 748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، لبنان.
- شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت 748هـ)، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م.
- شمس الدين الكرماني (ت 786هـ)، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثانية، 1401هـ/1981م.
- شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (ت 690هـ)، الصحائف الإلهية، تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، 1985م.
- شمس الدين محمد بن علي بن خمارويه بن طولون الدمشقي الصالحي الحنفي (ت 953هـ)، إنباء الأمراء بأنباء الوزراء، تحقيق: مهنّا حمد المهنّا، دار البشائر الاسلامية، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1998م.
- شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت 1069هـ)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، دار صادر – بيروت.
- شهاب الدين الرملي الشافعي (ت 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، لبنان، 1404هـ/1984م.
- صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، لبنان،1420هـ/ 2000م.
- طبقات الشافعية، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ أبو محمد جمال الدين (ت 772هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.
- عادل نويهض، معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، قدم له: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشَّيْخ حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة 1409 هـ/ 1988م.
- عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة: الأولى، 1406هـ/ 1986م.
- عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (ت 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، سورية، 1406هـ.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، الرياض.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ.

- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، طبقات المفسرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية – مصر.
- عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي (ت 327هـ)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1271/ 1952.
- عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده، (ت 944هـ)، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، مطبعة التقدم، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٢٣هـ.
- عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي أبو محمد محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه، باكستان.
- عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد جمال الدين (ت 213هـ)، التيجَان في مُلوك حِمْيَرْ، يرويه عن أسد بن موسى عن أبي إدريس ابن سنان عن جده لأمه وهب بن منبه رضي الله عنهم، تحقيق: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، اليمن، الطبعة الأولى، 1347هـ.
- عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ)، المواقف في علم الكلام، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1997م.
- علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ؛ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي (ت 483هـ)، أصول السرخسي (292/1)، دار المعرفة، لبنان.
- علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري، (ت 975هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني – صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة 1401هـ/ 1981م.
- علاء الدين مغلطاي بن قليج الحنفي (ت 762هـ)، إكمال تهذيب الكمال (ت 762 هـ)، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، مطبعة الفاروق الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2001م.
- العلامة علي بن سلطان محمد القاري (ت 1014هـ)، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى 1419هـ/ 1998م.
- علي بن أنجب بن عثمان بن عبد الله أبو طالب تاج الدين ابن السَّاعي (ت 674هـ)، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تحقيق: أحمد شوقي بنبين، محمد سعيد حنشي، دار الغرب الاسلامي، تونس، الطبعة الأولى، 1430هـ/ 2009م.
- عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت 1408هـ)، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

- عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت 544هـ)، شَرْحُ صَحِيح مُسْلِمِ لِلقَاضِى عِيَاض المُسَمَّى إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، تحقيق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1998م.
- فخر الإسلام البزدوي (ت 482هـ)، أصول البزدوي، مطبعة جاويد برس، باكستان، وشمس الأئمة السرخسي (ت 483هـ)، أصول السرخسي (346/1)، دار المعرفة، لبنان.
- فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثالثة، 1420هـ.
- فخر الدين قاضيخان (ت 592هـ)، فتاوى قاضيخان، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2009م.
- قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (ت 837هـ)، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1428هـ/ 2007م.
- القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي المعتزلي (ت 494هـ)، عيون المسائل في الأصول، تحقيق: د. رمضان يلدرم، دار الإحسان، مصر، الطبعة الأولى، 2018م.
- القاضي عبد الجبار الأسدآبادي المعتزلي (ت 415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- القاضي عياض (ت 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، سوريا، 1409هـ / 1988م،
- القاضي كمال الدين البياضي (ت 1097هـ)، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2007م.
- القاضي ناصر الدين البيضاوي (ت 685هـ)، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، عام النشر: (1433هـ/ 2012م).
- قره خليل بن حسن التيراوي (ت 1123هـ)، جلاء الأنظار في حل عويصات الأفكار، المطبعة العامرة، 1258هـ.
- الكمال ابن الهمام السيواسي (ت 861هـ)، المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، مراجعة وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المطبعة المحمودية التجارية، مصر، الطبعة الأولى، 1348هـ/1929م.
- كمال الدين أبي الفضل عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي الشيباني (ت 723هـ)، مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.
- كمال الدين بن أبي شريف المقدسي (ت 906هـ)، المسامرة في شرح المسايرة في علم الكلام، مطبعة بولاق، مصر، الطبعة الأولى، 1317هـ.
- كمال الدين محمد ابن أبي شريف (ت 905هـ)، المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية من الآخرة، تحقيق: كمال الدين القاري وعزِّ الدين معميش، المكتبة العصرية، لبنان، 2004م.

- كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّمِيري أبو البقاء الشافعي (ت 808هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج، دار المنهاج السعودية، الطبعة: الأولى، 1425هـ/ 2004م.
- محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل الدمشقي (ت 1111هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، لبنان.
- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية – بيروت.
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت 256هـ)، الأدب المفرد، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1998م.
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى 1422هـ.
- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري (ت 310هـ)، تاريخ الطبري= تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، ت 369هـ)، دار التراث، لبنان، الطبعة الثانية، 1387هـ.
- محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي أبو حاتم الدارمي البُستي (ت 354هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1993م.
- محمد بن شاكر الكتبي صلاح الدين (ت 764هـ)، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، لبنان، الطبعة الأولى، 1973م، 1974م.
- محمد بن شهاب البزاز الكردري (ت 827هـ)، الفتاوى البزازية أو الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية- بيروت، 2009م.
- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 548هـ)، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح: الفرد جيوم، مكتبة المثنى، العراق.
- محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، (ت 405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1990م.
- محمد بن علي الفاروقي الحنفي التهانوي (ت بعد 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.
- محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي، طبقات المفسرين، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، لبنان.

- محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي (ت 606هـ)، معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان.
- محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو منلا أو المولى - خسرو (ت 885هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (ت 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ.
- محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ)، تأويلات أهل السنة للماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة: الأولى، 1426هـ/ 2005م.
- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت 711هـ)، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق – سوريا، الطبعة: الأولى 1402هـ/ 1984م.
- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817هـ)، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى، 1407هـ.
- محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت 942هـ)، [كتابة اسم المؤلف في الكتاب] سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ / 1993م.
- محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الأصفهاني (ت 749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى 1406هـ/ 1986م.
- محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثانية، 1392هـ.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (ت 261هـ)، صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» وبـ «حاجي خليفة»، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، تدقيق: صالح سعداوي صالح، إعداد الفهارس: صلاح الدين أويغور، مكتبة إرسيكا، تركيا، 2010 م،
- مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت 1068هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، العراق، دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية، 1941م.
- ملا علي القاري (ت 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتاب العلمية، لبنان، 2001م.

- المنذري زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي (ت 656هـ)، التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1401هـ/ 1981م.
- الموسوعة العربية العالمية، أول وأضخم عمل من نوعه وحجمه ومنهجه في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. عمل موسوعي ضخم اعتمد في بعض أجزائه على النسخة الدولية من دائرة المعارف العالمية World Book International. شارك في إنجازه أكثر من ألف عالم، ومؤلف، ومترجم، ومحرر، ومراجع علمي ولغوي، ومخرج فني، ومستشار، ومؤسسة من جميع البلاد العربية.
- ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ا 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى 1418هـ.
- نعمان بن محمود بن عبد الله أبو البركات خير الدين الآلوسي (ت 1317هـ)، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، تحقيق: علي السيد صبح المدني رحمه الله، مطبعة المدني، 1401هـ/ 1981م.
- نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (ت 920هـ)، الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، دار ركابي للنشر- مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1999م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	**179**
علم الكلام: حده وموضوعه وفائدته	**182**
تعريف العقائد والعلم والنظر	**197**
في التصور والتصديق	**218**
في المعرِّف: الحد والرسم	**224**
في الدليل والبرهان	**231**
أقسام القياس	**243**
الخبر الصادق	**254**
بيان المدلول	**265**
المقصد	**268**
الفصل الأول: فيما يتعلق بذاته تعالى	**268**
الفصل الثاني: في صفات المعاني	**362**
مطلب: أسماء الله تعالى	**423**
الفصل الثالث: في رؤية الله تعالى	**428**
الفصل الرابع: في أفعال العباد	**439**
مطلب: في أفعال الله تعالى	**464**
مطلب: العقل، والحسن والقبح	**475**
مطلب: لا توليد مطلقاً	**489**
الفصل الخامس: في التكليف بما لا يطاق	**497**
الفصل السادس: في إرسال الرسل	**510**

مطلب: الملائكة 522

مطلب: الأفضلية بين الملائكة والبشر 525

مطلب: الكتب السماوية 531

الفصل السابع: في القبر وعذابه ونعيمه وسؤاله 533

الفصل الثامن: في المعاد وأحواله 540

مطلب: في الكبائر والشفاعة 560

الفصل التاسع: في الإيمان والإسلام والتكفير 571

الفصل العاشر: في الأولياء والصحابة 590

مطلب: في الاجتهاد والتمذهب 597

الفهارس والكشافات والملاحق 601

فهرس الآيات الشريفة 602

فهرس الأحاديث الشريفة 610

فهرس الأعلام 613

فهرس مصادر المؤلف 620

فهرس الأماكن 622

فهرس الملل والنحل والأديان 623

ملحق التعريفات والحدود الواردة في الكتاب 624

كشاف المصادر والمراجع المستعان بها في التحقيق 629

فهرس الموضوعات 644

SONUÇ

el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye adlı eserin tahkiki sonucunda ortaya çıkan hususlar şunlardır:

-Kitap aslında kelam ilmine dair bir metin olup müellif tarafından metinle iç içe olacak şekilde şerh edilmiştir.

-Müellif kitap için özel bir isim belirlememiştir, bu yüzden en doğrusu kitabı Metnü'l-akîdetü'l-İzmîri şerhi ise el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye olarak isimlendirmektir. Nitekim biyografik eserlerde bu şekilde meşhur olmuştur.

-Müellif Mâturîdî kelamını felsefe ve Eş'ariyye tesirinden kurtarmak için metinde Mâturîdî mezhebinin kurallarını felsefe ve Eş'ariyye kurallarından soyutlamıştır.

-Müellif şerhte Mâturîdî mezhebinin kaide ve görüşleri diğer fırkalardan ayırt edilebilsin diye hem Mâturîdî mezhebinin hem de diğer fırkaların delillerini açıklamıştır.

-Müellif Mâturîdîler ve Eş'arîler arasında ihtilaf konusu olan meselelerin sayısının 67 olduğunu belirtmiş ve bu yüzden söz konusu eser iki mezhep arasındaki ihtilafları bu sayıda tesbit edebilen ilk eser olmuştur.

-Müellife göre ihtilafların çoğu manevî olmakla birlikte özsel olmadığı için teb'îd sebebi değildir.

- Müellif Mâturîdîler ve Eş'arîler arasında ihtilaf konusu olan meseleleri müstakil bir şekilde bab ya da başlıklara ayırmamış, sadece metnin siyakına göre uygun yerlerde zikretmiştir.

-Müellifin bu kitabı hazırlarken başvurduğu kaynakların sayısı 51'dur. Başvurduğu kaynakların kimisini alıntılamış, kimisini tenkid etmiş ve böylece eserini kendi ilmî derinlik ve yetkinliği ile diğer ilim dallarına olan hâkimiyetini aksettirecek ilmi bir zenginlik içerisinde kaleme almıştır.

-Muhammed b. Veli b. Resûl el-Kırşehîrî el-İzmîrî'yi, Mâturîdî mezhebinin Eş'arilikle iç içe geçip tesiri altına girdiği müteahhir dönemde gelmiş bir mezhep müceddidi olarak kabul etmemiz mümkündür.

-Özellikle müellifin hayatını tedris yolunda harcadığı da göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu eserin kelâm öğrenim ve öğretim metodunda esas alınabilecek bir kitap olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

-Müellif bu kitabın Mâturîdî mezhebinde kaynak bir kitap olarak kullanılmasını arzulamıştır.

KAYNAKÇA

Abdülkerim el-Merâkişî:	**el-Mu'ceb fî telhisi ahbâri'l-Mağrib**, thk, Salahuddîn el-Hevârî, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, bsk. 1, h. 1426 / m. 2006.
Abdülkerim el-Usmân:	**Sîratu'l-Gazzâlî ve Ekvâlu'l-mutekaddimûne fîh**, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, t.y, bsk. 1.
Âdil Nuveyhid:	**Mu'cemu'l-müfessirîn**, Müessesetu Nuveyhid, Beyrut, h. 1409 / m. 1988.
Ahmed b. Avzullah el-Lüheybî:	**el-Maturidiyye diraseten ve takvîmen**, Dâru'l-Âsıme, Suudi Arabistan, h. 1413.
Aliyyü'l-Kârî:	Minehu'r-Ravzu'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, bs. 1, m. 1998 / h. 1419.
Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim:	**el-Mecmu' fi'l-meşhûdi ve'l-mesmu'**, Ali Emri Efendi Millet Kütüphanesi, 2527.
Bağdâdî İsmail el-Bâbânî:	**Hediyyetü'l-ârifin**, Matbaatü'l-Behiyye li Vekâleti'l-Meârifi'l-Celiliyye, İstanbul, m. 1951.
Belkâsım el-Ğâlî:	**Ebû Mansur el-Mâturidî Hayatuhu ve Ârâuhu'l-akidiyye**, Dâru't-Türkî li'n-Neşr, Tunus, m. 1989.
Ebu Abdurrahman es-Selmî:	**Tabakâtu's-Sûfiye,** thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, bsk. 1, h. 1419 / m. 1998.
ed-Desûkî Muhammed b. Ahmed:	**Hâşiyetu'd-Desûkî ala Ummu'l-berâhîn**, Dâru İhyâu'l-Kutubu'l-Arabî, y.y, t.y.

Ekmeleddin İhsanoğlu: **ed-Devletü'l-Usmâniyye târih ve hadara**

el-Askalânî Ahmed b. Ali İbn Hacer: **Lisânu'l-mîzân**, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, bsk. 1, Lübnân, 2002.

el-Bağdâdî Abdülkadir: **el-Fark beyne'l-fark ve Beyânü'l-fırkati'n-nâciye**,Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, Beyrut, bs. 2, M. 1977.

el-Bağdâdî Adülkadir: **Usûlu'd-dîn**, thk. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, m. 2002 / h. 1423.

el-Beyâzî Kemaleddîn Ahmed: **İşâratu'l-merâm min ibârâtu'l-İmâm**, Pakistan, bsk. 1, h. 1425 / m. 2004.

el-Buhârî Alauddîn: **Keşfu'l-esrâr Şerhu usulu'l-Pezdevî**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y, t.y.

el-Makrizî Takıyuddîn: **el-Mevâızu ve'İ'tibâr bi zikri'l-hutati ve'l-âsâr**, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, bsk. 1, h. 1418.

el-Pezdevî Ebu'l-Yusr: **Usûlu'd-dîn**, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, y.y, h. 1424 / m. 2003.

en-Nesefî Ebu'l-Mûin: **Tabsıratu'l-edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993; es-Sem'ânî, **a.g.e**, III.

eş-Şehristânî Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim: **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Müessesetü'l-Halebî, Kahire, h. 1387 / m. 1968, I / 20.

es-Senûsî Muhammed b. Yûsuf: **Ummu'l-berâhîn**, thk. Muhammed Sadık Derviş, Mektebetu'l-Beyrûtî, Dımaşk, bsk. 3, h. 1430 / m. 2009.

es-Senûsî Muhammed b. Yûsuf: **Umdetu ehli't-tevfîki ve'tesdîd**, Matbatu Cerîdetu'l-İslâm, Mısır, h.1316.

es-Sivâsî el-Kemâl İbnu'l-Humam: **el-Müyâsere fi'l-akâidi'l-munciyyeti fi'l-ahira**, el-Matbaatu'l-Mahmudiyye, Mısır, bsk. 1, h. 1348 / m. 1929.

es-Sübkî Tacuddîn b. Takiyyuddîn: **Tabakâtu'ş-şafiiyyetu'l-kubra**, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî- Abdülfettah Muhammed el-Hulv, bsk. 2, y.y, h. 1413.

Fahreddin er-Râzî: **Munazârâtu'l-İmâm Fahreddin er-Râzî fî bilâdi Maveraunnehr**, Matbaatu Meclîsi Dâirati'l-Meârifi'l-Usmâniyye, Haydarâbâd, bsk. 1, h. 1355.

Hasan eş-Şafii: **el-Âmidî ve Ârâuhu'l-kelamiyye**, Dârus's-Selâm, Kahire, bsk. H. 1418 / m. 1998.

İbn Ebî Ya'lâ: **Tabakâtu'l-Hanâbile**, thk. Muhammed Hâmid el-Fekî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987.

İbni Haldun: **Divânu'l-mübtedei ve'l-haber fî târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men asarahüm min zevi'ş-şe'ni'l-ekber**, thk. Halil Şahade, Dâru'l-Fikr, Beyrut, bs.2, m. 1988 / h. 1408, I / 588; Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, Müessesetü Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, Mısır, m. 2012.

İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Abdurrahman: **Menakıbu'l-İmam Ahmed**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, bs. 2, h. 1409.

İbnu'l-Esîr el-Cezerî: **el-Kâmil fi't-târîh**, thk. Ömer Abdusselam Tedmirî, Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, Lübnan, bsk. 1, h. 1417 / m. 1997.

İbrahim Medkûr: **fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye menhecuhu ve tatbikuhu**, Mektebetu'l-İskenderiyye, m. 2015.

İsmail Hakkı İzmîrî: **Muhassalu'l-kelâmi ve'l-hikme**, İstanbul, h. 1336.

İzmirli Ahmed Kara Paşa: **Muhtasaru'l-menâkıb**, İzmir Milli Kütüphanesi, No 1105.

Kadı İyaz b. Mûsâ: **Tertîbu'l-medârikü ve Tekrîbu'l-mesâliki li ma'rifeti e'lâmi mezhebi Malik**, thk. Komisyon, Matbaatü Fedâle, Fas, bs. 1, 1966-1970.

Katip Çelebi: **Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn**, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, m. 1941.

Katip Çelebî: **Sullemu'l-vusûl ila tabakâti'l-fuhûl**, thk. Abdulkadir el-Arnavûd, İstanbul, m. 2010.

Kühâle Ömer b. Rıza: **Mu'cemu'l-müellifîn**, Mektebetü'l-müsennâ, Beyrut, 1957.

Muhammed Ebu Zehra: **Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, I.

Muhammed Ferid Bey: **Tarihu Devleti'l-Aliyeti'l-Usmaniyye**, thk. İhsan Hakkı, Daru'n-Nefâis, Lübnan, bs. 1, 1981.

Muhammed Tahir el-Bursevî: **Aydın Vilayetine Mensup Meşayih, Ulema, Şair, Tarihçi ve Etibbânın Terceme-i Ahvâli**, Keşişyan Matbaası, İzmir, Rûmi 1324.

Muhammed Tahir el-Bursevî: **Sebilürreşâd dergisi**, C. 11/281, h.1332.

Muhammed Tahir el-Bursevî:	**Osmanlı Müellifleri**, Amire Matbaası, İstanbul, h. 1333.
Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî:	**İbrazu'd-demâir şerhu'l-eşbâh ve'n-nezâir**, Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, No: 5385.
Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî:	**Haşiyetü'l-İzmîrî ala Mirâtu'l-usûl Şerhu Mirkatü'l-vusûl**, Bosnalı Hacı Muhammed Efendi Matbaası, h. 1258.
Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî:	**Şerhu zuhru'l-müteehhilîn ve'n-nisâi fî ma'rifeti'l-ethâri ve'dimâi,** İzmir Kütüphanesi, No: 193.
Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî:	**Haşiyetü'l-İzmîrî alâ Mirâtü'l-usûl**, Bulak Matbaası, bs.1, Kahire, 1258.
Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî:	Hâşiyetün ala hâşiyeti Usamuddin alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, Rağıb Paşa Kütüphanesi, 146.
Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî:	el-Mesâilu'l-hilafiyye beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturidiyye, **Yazma Eser**, Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, 18.
Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî:	**Kemalü'd-diraye fî cem'i'r-rivayeti ve'd-diraye**, Yazma Eser, Manisa Akhisar Zeynelzade Kütüphanesi, 1/146; Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî, Tercîhu'l-beyyinât, Yazma eser, Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi, 2/1026.
Muhammed Veli b. Resul el-Kırşehîrî el-İzmîrî'nin İcazet Belgesi:	İzmir Milli Kütüphanesi, 3/567.
Murtaza Muhammed b. Muhammed el-Huseynî ez-Zebîdî:	**İthâfu Sadeti'l-muttekîn bi şerhi İhyâu ulumu'd-dîn**, el-Matbaatu'l-Meymuniyye, Mısır, 1311.

Muvafıkıddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kâsım el-Hazrecî:	**Uyunu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ**, thk. Nizar Rıza, Daru'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, 1995.
Sa'd Halid el-Hays:	**Şeru Mirâtu'l-usul li'l-Kâdı Mustafa el-Konevî** Doktora tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, h. 1441.
Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali:	**Nazmü'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid**, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır, bs.1, h. 1317.
Taşköprüzâde:	**Miftâhu's-saâde Misbahu's-seyâde**, thk. Kamil Bekrî- Abdulvehhab Ebu'n-Nûr, Dâru'l-Kutubu'l-Hadîse, Kahire t.y.
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi	
Zahid el-Kevserî:	**Mukaddemetü Tebyînü kizbi'l-müfteri fi mâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî**